د دراسة

صلاح زكي أحمد

قادة الفكر العربي

عصر النهضة العربية ١٧٩٨/١٩٣٠





قادة الفكر العربي

عصر النهضة العربية ١٧٩٨/١٩٣٠

دار سعاد الصباح
ص . ب : ٢٧٢٨٠
الصفاة ١٣١٣٣ – الكويت
ص . ب . ١٣ المقطم – القاهرة
فاكس : ٥٠٦١٠٣٠
٣٥ ش محى الدين أبو العز
ت ٣٤٩٧٧٧٩ – ٣٤٩١٧٢٧

رقم الايداع ٩٩٠٣ / ٩٣
الترقيم الدولى
977 - 274 - 031 - 1

الطبعة الأولى
١٩٩٣

الاشراف الفنى : حلمى التونى



صلاح زكي أحمد



قادة الفكر العربى
عصر النهضة العربية
١٧٩٨ ـ ١٩٣٠

* الطهطاوى
* على مبارك
* بطرس البستانى
* محمد عبده
* عبد الله النديم
* رشيد رضا
* على يوسف
* فرح أنطون
* خير الدين التونسى
* عبد الرحمن الكواكبى
* جمال الدين الأفغانى
* شبلى شميل
* يعقوب صنوع
* أديب أسحق
* قاسم أمين
* أحمد لطفى السيد
* نجيب عازورى

صلاح زكى أحمد

المقدمة

المثقف العربى ومسألة النهضة



المقدمة
المثقف العربى ومسألة النهضة

فى كتابه «أزمة المثقفين» الذى صدر بالقاهرة عام ١٩٦١ كتب محمد حسنين هيكل عن ما أسماه «الأزمة بين المثقفين والثورة» فقال : «. . . فى تصورى وأنا أتطلع الآن إلى أحداث السنوات التسع التى مضت ، أن العلاقة بين قوة «الدفع الثورى» للطلائع الثائرة التى تحركت ليلة ٢٣ يوليو ، تسعى إلى إحداث تغيير أساسى وشامل فى المجتمع المصرى ، وبين المثقفين مرت بأكثر من أزمة . . . » ويحدد هيكل تلك الأزمة فى ثلاث أزمات ، تتعلق الأولى : بمطالبة المثقفين بعودة الجيش إلى ثكناته فى أعقاب تصديه لتنفيذ الثورة . والثانية : حول المطالبة بعودة الحياة النيابية ، وعودة الأحزاب السياسية . والثالثة : قامت حول ما أسموه فى ذلك الوقت بالمفاضلة بين «أهل الثقة» ، و«أهل الخبرة» .

وفى نوفمبر من نفس العام ، وفى إطار المناقشات التى جرت باللجنة التحضيرية للميثاق ، إشتكى عبد الناصر صراحة ، من أن المثقفين لم يتعاونوا بحماس مع النظام ، وأن أمله قد خاب لقلة الكتابات الأكاديمية حول النظام الاقتصادى السياسى الجديد للبلاد ، وانتقد على وجه التحديد كليات الحقوق التى أشار إلى أنها مازالت تكتفى بتدريس نظريات آدم سميث الاقتصادية ، ووصل إلى القول أن مصر تمر فى

تجربة تتقدم فيها الممارسة على النظرية .

المثقف والنهضة

وفى الحقيقة أن ملاحظات عبد الناصر النقدية تجاه المثقفين جاءت فى أعقاب حوار قومى كبير إستمر خلال عام ١٩٦٠ وأغلب عام ١٩٦١ ، وهو الذى عرف بأسم «أزمة المثقفين» فقد بدأه محمد حسنين هيكل بعدة مقالات - وكان معبراً فى حينها إلى حد ما - عن تخوفات عبد الناصر من إستمرار التباعد بين المثقفين والثورة ، وأن الكثرة البالغة منهم قدموا الولاء السياسى وليس المشاركة الفعالة فى تطوير المجتمع . . » وذكر بالذات أوجه القصور فى أنهم لم ينجحوا فى أن يقدموا للنظام الأيديولوچية التى كان يسعى إليها . والتى أوضحها عبد الناصر فى ٢٥ نوفمبر ١٩٦١ بتلك الكلمات الواضحة « . . المثقفين هم اللى عليهم يعملوا نظرية . يوم ما لاقى كتاب طالع عن الاقتصاد بتاعنا والتجربة بتاعتنا أو أية اللى يجب أن يحصل فيها بأشعر بأن هذا الكتاب هو جزء كبير من النظرية . . . » .

على هذا الوجه حدد عبد الناصر مسؤولية البناء النظرى للثورة والمجتمع وأسلوب هذا البناء . فمسؤوليته تقع على المثقفين . ففى مصر وفى غيرها لا يمتلك القدرة اللازمة للبناء الفكرى إلا المثقفون . وهو ما يمكن فهمه على أنهم المثقفون النشطون فى الحقل السياسى أو العاملون بالقضايا العامة .

ولكى توضع الأمور فى نصابها من الناحية التاريخية ينبغى الإشارة إلى أن المثقفين لم يكن لهم دور فى إحداث الثورة . وبالتالى لم يحصلوا على شطر من مسؤولية الحكم فى الفترة التى تلت ذلك . ونما عدم رضائهم مع غياب المناخ الملائم لحرية الاجتماع وتعدد الأحزاب ، وشعروا بأنه ليس لهم دور فى عملية تطوير البلاد ، أكثر من كونهم خبراء فنيين «تكنوقراط» أو موظفين ، وأن عملية رسم السياسة واتخاذ القرار يحتكرها العسكريون . الأمر الذى أدى إلى نوع من الاغتراب السياسى بينهم ، عبر عنها المفكر المصرى أنور عبد الملك فى كتابه «نهضه مصر» بقوله « . . . نعود إلى إشكالية المرحلة الثانية لنهضة مصر الوطنية المواكبة لبدايات تحقق الوحدة العربية ، ابتداء من ثورة يوليو ١٩٥٢ ، الوثبة عظيمة ، وعملية الدفاع جبارة ، والانجازات رغم تناقضاتها شامخة . . . » وفى نفس الوقت جاءت الموجة المضادة الشرسة من قوى اليمين ضد الثورة وبرنامجها فى التغيير .

ولكن سرعان ما ظهر تناقض غير مألوف فى قلب القوى السياسية ، اتخذ شكل «الحرب فى الظلام» بين : الإسلام السياسى والضباط الأحرار من ناحية ، ثم بين اليسار الوطنى والدولة من ناحية أخرى . وقد شاءت الظروف أن تصيب الضربات بعض القوى ، بسبب لجوء البعض إلى الاحتكام للعنف والسلاح فى مواجهته للثورة .

وقد طرح عدد كبير من المثقفين مجموعة من التاؤلات تدور حول معرفة أسباب التناقض بين الثورة والمثقفين ، مستهدفين بذلك الرد بصورة غير

مباشرة على أحد «أساطير الفكر الليبرالى» ، والتى تدور حول حتمية التناقض بين رجال الفكر والسلاح ، بين الجيش والمثقفين ، بين السلطة والفكر .

أسباب الأزمة بين المثقف والسلطة

إن محاولة تصور إجابة وتفسير لهذا التناقض المفتعل تدور حول أربعة أسباب رئيسية :

أولاً : الطابع السياسى للأزمة : فتحفظ المثقفين فى البدء تجاه الثورة ، كان له ما يبرره ، فقد كانوا قلقين من نظام قادته غير معروفين ، كما كانوا يخشون الاستبدادية فى شكل حكم عسكرى على نمط انقلابات المشرق العربى ، وكان المحامون هم السائدين بين قطاع المثقفين ، والمعروف أن الذين تربوا على القانون يكرهون الثورة بما تحمله من تغيير بقدر ما يكون هذا التغيير وتلك الثورة ضد القانون القائم . فقد لوحظ بوضوح أن المحامين يرتبطون بالنظام العام قبل أى اعتبار آخر ، وهم يقدّرون شرعية المؤسسات أكثر مما يقدرون حرية هذه المؤسسات .

وفى حالة مصر فإن هذه التصورات تكون أكثر تحديداً ، فالحركة الوطنية المصرية منذ بدايتها المبكرة تربط على الدوام بين المطالبة بحكم دستورى وبين النضال من أجل الاستقلال الوطنى ، لأن حكم السراى والأقليات التعسفى كان يحمل كل مظاهر الشر والاستبداد شأنه فى ذلك شأن الحكم الأجنبى ، والتعسف - بالفهم الليبرالى للقانون - يمكن كبحه

فقط عن طريق المؤسسات التمثيلية النيابية ، والتشريعية والأحزاب ، وحكم القانون والدستور .

ولما كان تحديد الأهداف الاستراتيجية للثورة متعذراً الإعلان عنه خشية تحريض واستفزاز قوات الأحتلال وأعمدة النظام القديم ، فإن ثورة يوليو لم تكن قادرة ، أو غير راغبة ، حين قيامها على أن تعلن شكل أو مضمون الديمقراطية السليمة التى وعدت بها فى أهدافها الستة المشهورة . كما لم يكن ممكناً للشعب أو تحديداً للنخبة المثقفة منه والمُشبعة بالمطالب الليبرالية أن يتوقعوا ما ستكون عليه الديمقراطية شكلاً ومضموناً فى ظل الثورة . وقد أدى عدم إمكان التوقع ذاك إلى خلاف كبير ، وصل فى بعض الأحيان إلى صدامات طارئة بلغت ذروتها فى مارس ١٩٥٤ ، وبعدها حدثت فرقة استمرت بضع سنوات وضع نهايتها قرار تأميم القناة ونشوب حرب السويس فى عام ١٩٥٦ . وبعد عام ١٩٦١ وجد الطرفان نفسيهما فى مواقع واحدة أو متقاربة .

ثانياً : التجربة التاريخية للمثقف العربى : المثقف العربى له إشكالية خاصة ، فهو لم يقاس فقط تاريخياً ما قاساه المثقف الأوروبى ، بل أنه يعانى مرحلة إنقطاع فكرى وتضارب منهجى دامت عدة قرون من الزمان ، مع سيادة الاستبداد ، خصوصاً خلال الحكم التعسفى للأمبراطورية العثمانية الذى زاد عمره فى وطننا العربى عن ثلاثة قرون .

وفى مطلع سنوات النهضة الأولى – التى تعرضت لها مصر فى أعقاب الحملة الفرنسية – طرح على المثقف المصرى تساؤل مزدوج : لم

الإنحدار ؟ وكيف النهضة ؟ .

كانت الإجابة الأولى : أن الانحدار من جراء فوات الأوان وعدم الإمساك بالفرصة التاريخية للتطور . لأن مصر لم تقلد عصر الثورات الأوروبية الصناعية ، والبورجوازية الديمقراطية ، والعلمانية العلمية على السواء . وحول كيفية النهضة ؟ دعا رواد النهضة المصرية والعربية معاً إلى ضبط عملية التطور والتحديث بالمحاكاة الدقيقة للغرب . وقبل بداية الأربعينات يصدر كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» لطه حسين ليكون بمثابة الوثيقة التى يستند عليها تيار الليبرالية العربية ، والذى يدعو بصراحة إلى الارتباط بالغرب . فيدعو إلى « . . أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم وأن نقبل من الحضارة خيرها وشرها وحلوها ومرها . وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب . . . » ! ؟ .

وفى رأى التيار «الأصول الإسلامى» ، كانت الإجابة تتخلص فى أن سبب إنحدار مصر والعرب والعالم الإسلامى ، يرجع إلى إبتعاد الفكر والثقافة العربية والمصرية عن أصول الإسلام . وبالتالى أصبح لزاماً على مصر والعرب ، إن أرادت تحقيق نهضتها ، أن تعود إلى الأصول الاسلامية الأصيلة بوصف الإطار العام لثقافتنا الوطنية .

والملاحظ هنا ، أن رواد هذا الاتجاه الأصولى الإسلامى ، حرصوا على تأكيد ضرورة مواكبة هذا التأصيل الإسلامى الحضارى لعملية الإفادة من تقدم الحضارات الأخرى فى بعض جوانب نهضتها . وهى مساحة تكاد تلتقى على أرضيتها مع دعاة التحديث الليبرالى الذى انتعش

فى بداية القرن العشرين .

ولذلك استمر التناقض بين الأصولية الاسلامية والليبرالية العربية من ناحية ، والثورة وبرنامجها السياسى والأيديولوچى - فيما بعد - من ناحية ثانية ، وأخذ هذا التناقض شكل الصراع السياسى فى أحيان استثنائية ، بيد أن الصراع الأساسى كان يتم على صعيد الفكر والأيديولوچية .

ثالثا : الطابع السوسيولوچى للمثقف فى وطننا العربى : نظراً للظروف التى تحيط بالمثقفين العرب وردود فعلهم واستجاباتهم تجاه التغيرات الطارئة على الحياة العربية ، فالمثقفون فى بلادنا العربية ليس هناك رغبة صادقة بالاستفادة منهم ، وبالتالى فالصورة العامة لهم فى معظم البلاد العربية ، أما السخط والكبت والشعور بالاحباط ، فهم لا يستفيدون من ثقافتهم وقيمهم الحياتية ، ولا يفيدون بالقدر المأمول ، وإما أن يلجئوا إلى نوع آخر من الهجرة ، هو الهجرة الداخلية والانغلاق على أنفسهم «فهم موجودون فى بلادهم وغير موجودين ، موجودون بأجسامهم ويعملهم الروتينى اليومى ومشاكل حياتهم اليومية الصغيرة ،ولكنهم غير موجودين بعقولهم ولا بقدرتهم وطاقاتهم الحقيقية . متفرجون سلبيون - على حد تعبير أحمد بهاء الدين - يرون الأحداث تجرى أمامهم ، وربما رأوا بلادهم كلها تتعثر أمامهم ، ولكنهم عاجزون عن المحاولة أو إبداء الرأى ، أو مشيحون بوجوههم عن الأمر كله ، يعيشون فى مجردات ومطلقات لا صلة لها بضجيج الحياة من حولهم . . . » .

رابعاً : الطابع التكوينى للمثقف العربى عموماً والمثقف المصرى على وجه خاص : مع أن الكثير قد قيل فى هذا الصدد ، لكن تبقى حقيقة أن المثقفين لم يكونوا منزهين فى عزوفهم عن المشاركة فى بعض تجارب النهضة ، أو فى معارضتهم لثورة يوليو وتوجهاتها . فالقطاع الغالب منهم كانت له مصلحة ثابتة فى بقاء العهد القديم ، لأنهم أيضاً كانوا طبقة ذات امتيازات اجتماعية لا بأس بها ، ففى حين أن الضباط فى مصر - خاصة بعد معاهدة ١٩٣٦ ودخول أجنحة لا تنتمى اجتماعياً للمؤسسة الحاكمة فى مصر الملكية - نشأوا فى وسط القطاعات الشعبية ، كانوا دائماً يتجاوبون مع الشعب فى احتياجاته وتطلعاته ، فإن المثقفين كانوا فى عزلة تامة عن الارتباط الفعال بالحركة الشعبية . كانوا مستغرقين ذهنياً فى جو من الأفكار «والنظريات المستعارة» التى لا تثير الكثير من الإهتمام فى مجتمعهم ، وقبل سنة ١٩٥٢ اختار المؤثر منهم أن يكون خارج النضال .

ومن ثم لا يعتبر هذا الحكم الذى أصدره الأب هنرى عيروط فى كتابه «الفلاح المصرى» قاسياً عندما كتب يقول : « . . . لقد فصلت الصفوة نفسها عن الجماهير ، وأبقت ذكاءها وحضارتها وتعليمها وأموالها لنفسها وللسياسة وللأدب أو لأوروبا - كان ينقصها التفانى ، وقال البعض أنها «ليست وطنية» .

ولذلك فالاختلاف بين المثقفين الليبراليين وأوساط الشعب كان واضحاً فى البداية ، فقطاعات كثيرة منهم جاءت من منابع اجتماعية متمايزة ،

فاتجاه التحديث الليبرالى كان بطبيعته نتاج أوساط التصنيع ومصانع السلاح - التى صاحبت النهضة الأولى - المحيطة بدوائر الحكم فى القاهرة والاسكندرية ، وكذافئة المثقفين العائدين من البعثات العلمية فى الخارج .

أما الاتجاه الرئيسى الثالث ، ونعنى به الأصولية الإسلامية ، فقد نبع فى الأساس فى بيئات الثقافة التقليدية التى تركت بصماتها الواضحة على رؤيته الإسلامية ، ذلك أنه نشأ فى الريف وحول المدن المحيطة به ، دون تفاعل جاد مع أصحاب الاتجاهات الليبرالية أو أصحاب اتجاهات التغيير الاجتماعى .

وقد جعلت هذه منشأة التكوينية رجال هذين الاتجاهين الرئيسيين البقاء فى إطار الدولة - أيام محمد على وفى تجارب النهضة العربية - وليس فى إطار الحركة الشعبية ، وجعلت من اقترابهم من نبضها لا يتعدى حدود التمنى الوجدانى دون التمرس الفعال على أعمال الكفاح ، ولذا ظل موقفهم وسطاً بين الطبقات وحذراً تجاه أى تغيير ، بل وعزوفا عن الانخراط فى صفوف الحركة الشعبية .

البعد القومى لأزمة المثقف

خلاصة الأمر ، أن إشكالية الثقافة والمثقفين ليست إشكالية مصرية ، ولكنها مشكلة عربية ، لأن ملامح النهضة العربية واحدة . فهى تنطلق من

مبادئ الحفاظ على السيادة الوطنية بعد انتزاع الاستقلال وبناء نظام يستهدف تحقيق عدالة توزيعية واجتماعية تلبى رغبات الطبقات الشعبية . ومن ثم فموقف المثقف العربي - ولا نعنى هنا كافة رجال الثقافة والفكر فى وطننا العربى - تشابه فى مواقفه المؤيدة أو الرافضة تجاه مشاريع النهضة ، دون خصومة عراقية أو مصرية أو سورية . . إلخ بديلاً عن الطابع القومى العام .

ولذلك فالتحدى الرئيسى أمام مشروع النهضة العربية المأمول بعد الحرص على استقلاله الوطنى أمام تبعية الغرب ، هو استنهاض كل الطبقات الوطنية والثورية وفى طليعتهم المثقف العربى لكى تشارك بفعالية أكثر فى عملية النهضة ولا يتحقق ذلك إلا باستكمال الملامح الديمقراطية لمشروعنا القومى .

وهذه الدراسة هى محاولة مخلصة لتتبع واستجلاء موقف المثقف العربى ممثلاً فى كوكبة من رواد الفكر العربى فى مرحلة النهضة العربية . وقد حرصت أن أعرض لأفكار هؤلاء الرواد فى إطار اجتماعى وتاريخى ، ولم أشأ أن أفصلهم عن مجتمعهم بحكم «أنهم نخبة» . ففضلاً عن عدم إيمانى بموضوع النخبة والجماهير ، فإن هؤلاء الرواد تحددت قيمتهم الفكرية والسياسية بقدر ارتباطهم بالشعب ، وقضاياهم الوطنية والتحررية .

ولذلك فالمعيار الوحيد الذى تم الاستناد عليه والاحتكام إليه ، هو القدر الذى أضافه تيار النهضة العربية الأولى ومفكريه الكبار إلى الحركة

الوطنية العربية عامة . وذلك يبدو واضحاً فى مواقف هؤلاء الرواد من ثلاث قضايا :

القضية الأولى : الموقف من قضايا التحرر الوطنى والقومى ، والتى تتجسد بوضوح فى إسهامات مفكرى النهضة فى عملية النضال الوطنى ضد كل أشكال الغزو الاستعمارى الأوروبى ، أو السيطرة العثمانية على الشعب العربى . فقد شهد القرن التاسع عشر موجات الغزو الأوروبية الواحدة تلو الأخرى ، وتعددت صور الغزو سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وأيديولوچياً . وفى نفس الوقت شهدت نفس الفترة الغلالة العثمانية الكثيفة التى ضربتها حول الفكر العربى بغرض إجهاض وإزهاق روحه تحت «دعاوى إسلامية» ، تفتقد سماحة الإسلام وصدقه ودعوته إلى الاستنارة والتنوير والتحديث .

القضية الثانية : تتعلق بمدى الإسهام فى قضايا النهضة والتحديث للمجتمع المصرى والعربى ، ففى مواجهة الغزو الأوروبى المتسلح بالعلم الحديث ، والقادم من عصر الثورة الصناعية المُبهرة بمنجزاتها ، كان على المفكر العربى أن يدعو للحداثة لمجتمعه دون إفتقاد الأرضية التاريخية والتراثية لشعبه ، حتى لا يتحول إلى أحد دعاة التغريب لا مناضلى التحرر . وفى الحقيقة نجح البعض فى طرح مشروع للنهضة يختلف من حيث الهدف عن الإطار المرجعى الغربى ، بحكم أنه إنطلق من قاعدة التحرر الوطنى والقومى لشعبه .

وهناك بعض من قادة النهضة العربية الأولى تداخلت لديهم الحدود

الفاصلة بين النهضة والتبعية ، وفهم بعضهم - وذلك فى ظروف تاريخية معينة - أن التناقض بين الشرق والغرب هو تناقض بين الفكر المادى والفكر المثالى فحسب ، وليس تناقضاً بين فكر السيطرة والاستعمار من جهة ، وفكر التحرر والاستقلال من جهة ثانية . ولذلك فقد وقع بعضهم فى شرك التبعية السياسية للغرب ، فضلاً عن وقوعهم أسرى الفكر العربى ذاته .

ثالثاً : إدراك العلاقة بين قضايا التحرر القومى من السيطرة العثمانية التى استندت على دعاوى الخلافة الإسلامية ، وفى نفس الوقت الحرص على عدم التناقض مع الإسلام .

ولعل هذه الاشكالية التى واجهها رواد النهضة العربية الأولى لازالت هى نفسها إشكالية زماننا الراهن ، وإن طرحت فى صياغة مختلفة . فثمة تناقض يبرز بين وقت وآخر بين العروبة بما تمثله من دعوة للتحرر الوطنى للشعب العربى ، وبين الاسلام بما يجسده من دعوة للتحرير الانسانى والحضارى والتسامح الانسانى على قاعدة التقوى والعمل الصالح .

والمتفحص الصادق والأمين لا يجد ثمة تناقض بين العروبة والاسلام ، وليس هناك ما يدعو أصلاً لطرح تلك الثنائية الغريبة . فالعرب هم قاعدة الإسلام ، والعروبة تتجسد فى أرقى صورها فى لغة القرآن وآدابه .

ولكن هذا الوضوح الفكرى والسياسى الذى نقول به اليوم لم يكن على ذات الدرجة من النقاء فى سنوات القرن التاسع عشر وحتى السنوات الأولى من القرن الحالى . فالدعاوى الوطنية للانعتاق من سيطرة الخلافة

العثمانية التركية تواجه بدعاوى المروق والزندقة والكفر والخروج عن جادة الاسلام الحنيف ، وليس ببعيد الفتوى الظالمة التى أطلقها الخليفة العثمانى القابع بالاستانة على عرابى ورفاقه عندما تحركوا بالثورة ضد موجات الغزو الأوروبى الاستعمارى المسلح فى عام ١٨٨٢ .

إن هذه القضية ، كانت أحد الاشكاليات الهامه التى تصدى لها بعض من مفكرى النهضة العربية، ووصفنا لها بأنها إشكالية حقيقية ، يرجع إلى الطابع الوطنى التحررى لها من جهة ، ولتداخل هذه المعركة مع معارك النضال ضد الاستعمار الغربى من جهة ثانية . فضلاً عن مواجهة الخلافة العثمانية ووجهها الاستعمارى تحت نفس الراية التى كان يستظل تحتها كلا الفريقين . وهى راية الإسلام . ففى الوقت الذى دعت فيه حركة التحرر الوطنى العربية إلى التحرر القومى فإنها وقفت وحددت رؤيتها بمنطلقات إسلامية تدعو للتحرر والاستقلال والسيادة . وفى المقابل أخفقت دولة الخلافة العثمانية عن تلمس الفهم الصحيح للإسلام وجوهره الداعى لكرامة الإنسان وحريته .

* * * *

على ضوء تلك القضايا العامة ، فإن الأمر اقتضى أن نتعرض فى ثنايا هذه الدراسة إلى بحث العديد من الموضوعات والاتجاهات والآراء والأفكار التى تمثل فى شكلها العام ، النسق المتكامل للفكر العربى فى مرحلة النهضة .

وليس معنى ذلك أن هذه الدراسة قد احتوت كل قضايا الفكر العربى ،

فليس هناك إدعاء بذلك ، ولا يجب السماح بإدعاء ذلك فى هذه الدراسة أو مثيلاتها . فقضايا الفكر العربى كثيرة وعديدة ، وبالغة الثراء والتنوع . ولا يستطيع باحث أو دارس أن يجمعها بين دفتى كتاب .

وحسبى ، وغاية المنى بالنسبة لى ، أن تكون هذه الدراسة قد نجحت فى تحديد بعض الجوانب الهامة من الفكر العربى ، ومدى إسهام هذه المجموعة من مفكرى العرب الكبار فى قضايا التحرر الوطنى والقومى للشعب العربى .

وبعد ذلك كله ، فإننى أقدم هذه الدراسة تواضعاً ومحبة إلى الجيل القادم ، الذى أردت أن أبرهن له بقدر جهدى ، أنه حفيد قادة كبار ومناضلين عظام . لم ينفصلوا عن قضايا أمتهم وحاربوا معاركهم بشجاعة فكرية وإنسانية نادرة . . ودفع بعضهم الثمن الباهظ من أجل تحرر وطنه وشعبه .

صلاح زكى أحمد

١٦/٦/١٩٩٢م

«١»

الطهطاوى . . .

مفكر لمرحلة النهضة الأولى



« ا »

الطهطاوى . . . مفكر لمرحلة النهضة الأولى

منذ بدء اليقظة العربية ، الحديثة ، مع أوائل القرن التاسع عشر ، والفكر العربى بمختلف إتجاهاته وتياراته ، يعيش مشكلة «النهضة» ، أو على الأصح يبحث عن مشروع للنهضة ، بل يجب القول : أن مشكلة النهضة هى التى كانت ، ولاتزال ، وراء إنبعاث الفكر العربى وإنقسامه إلى اتجاهات وتيارات . وإذا كان شعار «الثورة» قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينات من هذا القرن ، فإن هذا لا يعنى أن مشروع «النهضة» قد تحقق كاملاً ، أو أن شعار «النهضة» لم يعد يستجيب لطموحات الجيل العربى الجديد ، كما قد تراءى للبعض فى الستينات ، بل بالعكس ، لقد استرجع هذا الشعار ، منذ بضع سنوات ، مكانته فى الساحة الفكرية العربية بينما دخل شعار الثورة منطقة الظل على نفس الساحة .

ليست مهمتنا هنا تحديد الأسباب التى تقف وراء هذا التراجع من «الثورة» إلى «النهضة» بل البحث عن جذور المرحلة التكوينية فى الفكر العربى الحديث ليتبين لنا أن «النهضة» ، و«الثورة» هما هدف مأمول التحقيق ، فعندما نتحدث كعرب عن النهضة أو الثورة ، فإنما نتحدث عن مشروع لم يتحقق بعد ، بل يمكن القول ، عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهنى برغم جهود عظيمة بُذلت .

ومن هنا يبدو واضحاً الإحساس العميق فى وعى العرب بمسألة النهضة ، فهذا الوعى ينبع من حصيلة المقارنة والقياس بالغرب ، لا حصيلة تحليل وممارسة . ومن هنا تبدو الثغرة واسعة وعميقة ، وأصبح الوعى هو فى أهم جوانبه مجرد إحساس بالفارق لا العمل على تحليل الواقع والسعى إلى استبداله وتغييره .

لقد أحس الجبرتى – على سبيل المثال – بالهوة التى تفصل بين الغرب والعرب حين أرّخ للحملة الفرنسية على مصر ، واتصل حسن العطار – مُعلم رفاعة الطهطاوى – بعلماء الحملة الفرنسية فاعترته الدهشة ثم الإعجاب ، وقرر «أن بلادنا لابد من أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها» .

«حركة العلماء . . . والعجز عن التغيير»

لقد كانت حركة «العلماء» فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر مؤهلة لإحداث هذا التغيير ، نظراً لأنها أول قيادة وطنية مصرية تستند إلى عناصر إنتاجية وقوى إجتماعية جديدة ، هى فئة التجار وأرباب الحرف ، وإن كانت فى نفس لا تزال ترتبط بالتنظيم الاجتماعى التقليدى ، حيث كان العلماء فى نفس الوقت إما ملتزمون وإما نظار وقف وإما لهم بحكم مواقعهم الدينية حق الإنتفاع بمساحات كبيرة من الأرض الزراعية . وكانت حركة العلماء تبلور العنصر الوطنى فى مواجهة الأجانب : عثمانيين ومماليك وفرنسيين . إلا أنها لم تكن تمثل بعد محاولة

لتغيير علاقات الانتاج السائدة ، ولم يكن لها مصلحة واضحة فى ذلك ، وهذا يفسر عزوفها عن استلام السلطة السياسية ، رغم أنها كانت فى متناول يدها .

وقد حاول محمد علي – بعد أن وجه ضربة قاسية إلى تلك الحركة – الاستفادة منها فى سعيه للاستقلال بمصر عن الامبراطورية العثمانية . فبعد أن قدم محمد على اقتراحاته بشأن استقلال مصر وحقوق ورثته فيها إلى القوى الأوروبية عام ١٨٣٤ ، ثم إلى الباب العالى عامى ١٨٣٦ ، ١٨٣٧ دون جدوى ، إستصدر من علماء الأزهر والقاهرة عام ١٨٣٨ بياناً يعلنون فيه مساندتهم التامة لخطته فى الاستقلال بمصر ، ومن المهم هنا رصد التغيير الذى طرأ على موقف العلماء . فبينما كان علماء عام ١٨٠٥ يُنصبون محمد على فى السلطة كى يحكم بشروطهم ، إذ بعلماء عام ١٨٣٨ يمثلون النزوع الوطنى الاستقلالى ولكن بشروط محمد على ، أى أن يكون استقلال مصر له ولورثته .

رفاعة الطهطاوى . . مفكر مرحلة النهضة الأولى

مـــن صفوف هذا الجيل من العلماء ، وتعبيراً عن «موقفهم الرجعى» هذا ، خرج الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى ، الذى رشحه الشيخ حسن العطار – شيخ جامع الأزهر آنذاك – لدى محمد على ليكون إماماً لأحدى البعثات إلى فرنسا ، وقد سافر إلى باريس شاباً فى سن الثلاثين وأمضى فيها خمسة أعوام ثم عاد إلى مصر بعد أن تعرف على الفكر الفرنسى

ليقوم بدوره فى مجتمعه ليصبح رئيساً لمدرسة الألسن عام ١٨٣٦ ويؤلف عدداً من الكتب ويترجم بعض أصول الفكر الغربى .

لذلك فإنه يمكن القول أن الطهطاوى وفكره والفكر الذى نقله عن الفرنسيين لم يكن إنجازاً من إنجازات محمد على ، ولكن من إنجازات التيار الوطنى الذى خلفه رواد «حركة العلماء» : الشرقاوى وعمر مكرم ، وحمله من بعدهما حسن العطار .

ويعبر الطهطاوى عن ولائه الوطنى من خلال ولائه لفئة العلماء الذين يعطيهم أهمية خاصة ، حيث رغم تبعيتهم لنظام محمد على «الأجنبى» ، كانوا لايزالون يشكلون المؤسسة «القومية» ، الوحيدة فى مصر فى ذلك الوقت ، فكان دائم التركيز على دورهم فى بناء الدولة وضرورة أن يستعين بهم الحاكم كمعاونين له وكممثلين للشريعة التى تضع الحدود التى فى إطارها يجب أن يتصرف الحاكم .

ولأهمية الطهطاوى – باعتباره أحد أهم مثقفى عصر النهضة – سوف نتعرض لثلاثة جوانب من إسهاماته الفكرية وهى : فكرة التقدم ، مسألة السلطة ، ثم قضية الديمقراطية .

فقد انشغل الطهطاوى بمسألة التقدم : وتساءل كيف تنهار الحضارة ولماذا ؟ وكيف تبنى ؟ وكيف السبيل إلى التمدن والتقدم ؟ وعرض آراءه حول التقدم فى كتابى . تخليص الأبريز فى تلخيص باريز ، ومناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية ، فركز على أهمية «المعرفة» ملاحظاً أنه سائر «العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج مجهولة

بالكلية عندنا ، ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقن الشئ ، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه مات بحسرته» . وأوضح أن البلاد الإسلامية باتت محتاجة إلى البلاد الغربية «. . في كسب ما لا تعرفه ، وأنه ينبغي لأهل العلم حث جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة ، فإن هذه العلوم هي التي تقود إلى التمدن» . وحدد الطهطاوي واسطتين مقومتين لكمال التمدن والعمران هما تهذيب الأخلاق «والمنافع العمومية» التي هي تقدم الصناعة والتجارة . وأوضح أن أخذ المنافع العمومية لا يعني خروجاً عن دائرة السلف .

وعندما ينتقل إلى الحديث عن مصر كوطن ، فهو يتحدث عنها كوطن وكوحدة سياسية من زمن قديم ، وأنها ذات حضارة لم تنقطع منذ قرون عديدة ، وإذا كان يؤكد على أن مصر مدينة للعرب ، ويحتفي بالعلوم العربية كأساس للتقدم ، إلا أنه لا يرى مصر كحقيقة حضارية بدأت فقط منذ الفتح العربي الاسلامي ، وإنما بدأت قبل ذلك بكثير ، ولذلك بدأ هو وتلامذته يكتبون تاريخ مصر منذ بداية أيام الفراعنة .

ويعطي الطهطاوي أهمية خاصة للمضمون الحضاري للتقدم في الوطن ، فالبنسبة له «مصر وطن شريف ، إن لم نقل أنها أشرف الأمكنة ، فهي أرض الشرق والمجد في القديم والحديث» . وعند تعريف الطهطاوي لأبناء الوطن الواحد نجده متأثراً بما حصل من معارف في علوم الاجتماع والسياسة ، فالبنسبة له «أبناء الوطن دائماً متحدون في اللسان ، وفي الدخول تحت إسترعاء ملك واحد ، والانقياد لشريعة واحدة ،

وسياسة واحدة . . » .

مسألة السلطة عند الطهطاوى

لم تكن أفكار الطهطاوى فى المجتمع وسلطة الدولة مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية ، ولا مجرد انعكاس للأفكار التى تلقنها فى باريس . ولكن النظر إلى السلطة برؤية إسـلامـيـة تقليـدية ، برغم التـوسـع فى بعض النواحى توسعاً جديداً وهاماً .

لم تكن فكرته عن الدولة – بالرغم من مـشـاهداته فى باريس – فكرة ليبرالى القرن التاسع عشر . فتحت عنوان «ولاة الأمور» – وهو بمثابة تنظير لاستبداد الدولة المركزية – يقول الطهطاوى مُعرفاً ولىّ الأمر فى كتابه «مناهج الألباب» : « . . . ولى الأمر هو رئيس أمته ، وصاحب النفوذ الأول فى دولته . . . . » .

ثم يوضح العلاقة بين ولى الأمر والله . ومن ثم تحديد الجهة المسئول أمامها ، بقوله فى موضع آخر من نفس الفصل : « . . . فمـن مزايا ولى الأمر أنه خليفة الله فـى أرضه ، وأن حسابه على ربه فليس عليه فى فعله مسؤلية لأحد من رعاياه» .

وفى مـوضع ثالث من نفس الفـصل يعـبر عن رأيه فى أنه المركـزية المطلقة فى أسلوب الحكم هى الأقدر على الإنجاز ، بينما توزيع المسؤلية مُعرقل ، فكما يقول : «ومن مزايا ولاة الأمور أيضا أن النفوذ الملوكى بيدهم خاصة ، ولا يشاركهم فيه مُشارك ، وهذه المزية العظمى تعود على

الرعية بالفوائد الجسيمة ، حيث إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهى بالسرعة ، لكونه منوطاً بإرادة واحدة ، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعددة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئاً . . . » .

وكما هو واضح فإن الفكرة الأثيرة لدى الطهطاوى هى إطلاق السلطة التنفيذية للحاكم ، إلا أن ممارسته إياها يجب أن يحد منها احترامه للشريعة ولحراسها .

أما الفكرة القائلة بأن الحكم يجب أن يكون فى يد «الشعب» ، فلم تكن ، بحكم قراءاته واختباراته فى باريس غائبة عن ذهنه . لقد شاهد ثورة ١٨٣٠ ووصفها وصفاً مطولاً فى كتابه عن باريس . غير أن الفكرة كانت فى نظره لا تتلاءم مع مشاكل مصر . فقد كان يحكم بلاده حاكم فرد يدين بالإسلام ، ولم يكن من أمل – والحالة هذه – فى أى إصلاح فعال إلا بأن يستخدم الحاكم سلطته كما يجب .

على هذا النحو كان الفكر السياسى فيما يتعلق بمسألة السلطة والدور المركزى للدولة ، يدور حول تكريس استبدادها وتشريعاً لسلطانها المطلق ممثلة فى شخص محمد على ، وهو هنا باعتباره أحد الأركان المهمة لهذا النظام ، ناظراً لمدرسة الألسن ، ومشرفاً على الجريدة الرسمية «الوقائع المصرية» . ثم أنه وجد فى خبرته الشخصية ، بما رافق حياته من نعم ومن محن الدليل على ما يترتب على أخلاق الحاكم ونواياه من نتائج .

الطهطاوى للديمقراطية والدستور

وقد أهتم الطهطاوى بفكرة الديمقراطية ، وعرف بها كما رآها فى فرنسا أثناء ثورة ١٨٣٠ ، وحرص على أن يوصل ما رآه ، وكأنه يدعو قومه إلى إعمال الفكر كى يختاروا ما يناسبهم ، وركز الطهطاوى على وجوب إشتراك الشعب فى الحكم . وهو هنا يبدو متأثراً بالفكر الليبرالى ومناقضاً لما قاله عن «ولاة الأمور» - على نحو ما لاحظ الباحث المصرى طاهر عبد الحكيم - «فالمواطن يجب أن يتمتع بحقوق بلده» وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التأسيسية . . . » ، وانقياد المواطن لقوانين وطنه « . . يستلزم ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية ، والتمزى بالمزايا البلدية . . » ويصبح للمواطن حق المعارضة للحكام وأن يقول رأيه فيما لا يوافق عليه فى السياسات والتدابير ، وألا يترك ولاة الأمور يفعلون ما يشاؤون . . . » .

وقد قدم الطهطاوى تحليلاً للاتجاهات السياسية فى فرنسا إبان إعلان دستور ١٨٣٠ وسقوط دستور ١٨١٨ الرجعى ، فأدرك أن هناك إتجاهين أو مدرستين أو حزبين ، الأول «الملكيون» الذين يرون «أنه ينبغى تسليم الأمر لولى الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشئ» . والثانى «الحريون» أو «الليبراليون» الذين يرون أنه لا ينبغى النظر إلا إلى القوانين فقط ، والملك إنما هو منفذ للأحكام على ضوء ما جاء فى القوانين ، فكأنه عبارة عن آلة» .

وقد اختص الطهطاوى بين هذه الفئة الثانية ، فئة عظيمة ترى «أن

يكون الحاكم بالكلية للرعية ولا حاجة لملك أصلاً . ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية» .

وبهذا التحليل أدرك الطهطاوى المدارس السياسية إذ ذاك فى فرنسا ، أنصار نظرية «الحق الآلهى فى الحكم» وأنصار «الملكية الدستورية» وأخيراً العناصر الانقلابية التى تؤمن بـ «الجمهورية» . ثم حلل أسباب ثورة ١٨٣٠ ، وتوصل فى إدراك سببها الرئيسى ، وهو خروج الملك عن الدستور وممارسته لسلطته بشكل شخصى متحدياً فى هذا رأى مجلس النواب ، فأبقى الوزارة رغم أن بولمان سحب ثقته منها وعطل عدداً من مواد الدستور العامة ، على رأسها مواد الحريات العامة ، وعدل قانون الانتخاب وغيره من القوانين دون موافقة البرلمان – وبهذا العرض للصراع الدستورى فى فرنسا ، عرف العقل المصرى لأول مرة الفكرة الدستورية وتمثلها وأعجب بها ، عبر شرح الطهطاوى وترجمته للنصوص الكاملة لدستورى ١٨١٨ و ١٨٣٠ فى فرنسا .

وقد تطور فكر الطهطاوى تطوراً كبيراً بعد تجاوز المرحلة الفكرية الأولى فى صدر شبابه ، فبعد «تخليص الابريز فى تلخيص باريز» الذى صدر عام ١٨٣٤ ، كان أهم كتاب وضعه رفاعه الطهطاوى فى تحليل النظم والمذاهب هو كتابة الخطير «مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية» الذى صدر عام ١٨٦٩ وخطورة «مناهج الألباب» ناشئة من أن هذا الكتاب يعد إستكمالاً للنظريات السياسية والاجتماعية التى كان

رفاعة قد طرحها في صدر حياته في «تلخيص الأبريز» وهو ليس مجرد إستكمال لبحث رفاعة الطهطاوى عن الديمقراطية وحكم الشعب . إنما تعديل لنظرياته فى الحرية وسيادة القانون ومراجعة لأفكاره الأساسية عن العدالة السياسية ، على ضوء الثورة الراديكالية الكبرى التى اجتاحت أوروبا طوال القرن التاسع عشر ، وجعلت من الديمقراطية والحرية والقانون والعدالة وحقوق الإنسان أشكالا سياسية ونظما إجتماعية تحتوى على مضمون اقتصادى واجتماعى محدد المعالم .

خلاصة الأمر ، أنه بوفاة الطهطاوى عام ١٨٧٣ كانت أفكاره فى التقدم والتحديث والديمقراطية قد أثمرت ، فقد أشتد ساعد الحركة الوطنية الليبرالية التى ولدت مع ميلاد الملكية الفردية فى الأرض الزراعية والورش والمصانع وحركة التجارة فى المدن ، فهذه الحركة الوطنية الليبرالية كانت موجهة ضد أسرة محمد على التى خدمها الطهطاوى وأشاد بها أيما إشادة ، كما أنها كانت موجهة ضد أتوقراطية الدولة المركزية التى دافع عنها الطهطاوى . إلا أن ذلك لا ينتقص من الانجازات الفكرية الأخرى للطهطاوى والتى كان يعبر بها عن نفسه كواحد من العلماء الذين ظلوا حتى قيام «الحزب الوطنى» الأول – حزب الثورة العرابية – يشكلون المؤسسة الوطنية الوحيدة فى البلاد فى مواجهة أسرة محمد على ، والاحتلال الأجنبى فيما بعد .

«٢»

خير الدين التونسي . . .

رجل الدولة ومفكر النهضة التونسية



« ٢ »

خير الدين التونسى . . .
رجل الدولة ومفكر النهضة التونسية

فى الوقت الذى نجحت فيه الدول الاستعمارية فى ضرب دولة محمد على فى مصر ، وتصفية طموحاته بمقتضى معاهدة لندن ١٨٤٠ ، كان الحصار المالى لتونس يستكمل حلقاته ، وبدأت تجربة النهضة التونسية وأنتهت قبل أن تستكمل القوى الأوروبية مخططاتها نحو مصر . فقد بدأت حركة التغيير فى تونس بعد ولاية محمد على للسلطة فى مصر بحوالى نصف قرن ، وتم احتلال تونس قبل احتلال مصر بعام واحد .

لقد بدأ مشروع الاصلاح فى تونس قبل دخولها تحت سيطرة الاستعمار الفرنسى بقرن من الزمان تقريباً - مع الباى حمودة باشا الحسينى (١٧٨٢ - ١٨١٤) والباى محمود الثانى (١٨١٤ - ١٨٢٤) - فكلاهما ساهم فى القضاء على جيش المرتزقة واحلال جيش حديث محله . وكلاهما حاول الاستفادة من العناصر العربية التونسية فى الحكم . ولكن محاولات الاصلاح الجادة والشاملة بدأت مع الباى أحمد (١٨٣٧ - ١٨٥٩) .

خير الدين التونسى . . . رجل الدولة

وقد أثار الباى أحمد عندما تولى الحكم دعوة للنهضة والإصلاح ، فقد

وجد أن السلطة تتركز فى يد أفراد قلائل يسيرون الأمور بطريقة فردية شبه مطلقة ، معظمهم ينتسب إلى الأصول الشركسية / التركية ، والخدمات تكاد تنحصر فى التعليم الذى كان يشرف عليه العلماء وخاصة فى جامعة الزيتونة . وكان الباى معجباً بمحمد على ، ومتأثرا به ، وهكذا بدأ بإصلاح الجيش وبنائه على نمط الجيش الفرنسي ، وكما فى تجربة محمد على ، كان هذا هو محور مشروع الإصلاح التونسى .

فى هذه الفترة يظهر السياسي والمفكر ورجل الحكم خير الدين التونسى ، وقد ولد لأسرة شركسية حوالى ١٨١٠ . ورحل إلى الاستانة ، ثم دخل فى خدمة الباى أحمد سنة ١٨٤٠ ، والتحق بخدمة الجيش حيث ظهرت مواهبه التى لفتت إليه أنظار الباى فقربه إليه . وأصبح يده واطلع عــلى المشروعات الاصلاحية التى كان الباى يقوم بها وعلى أفكاره الجديدة . وعهد إليه بالاشراف على المدرسة الحربية عام ١٨٥٢ ثم أوفد إلى باريس عام ١٨٥٣ وبقى فيها أربع سنوات ، تعرف فيها على الحياة السياسية فى فرنسا ، وعلى الحضارة الغربية . وبعد عودته إلى تونس عين وزيراً للبحرية ، وقضى ست سنوات فى قلب حركة الاصلاح الدستورى ، فكان عضواً فى اللجنة التى وضعت نص دستور ١٨٦٠ ، ورئيساً لمجلس الشورى مع الاحتفاظ بمركزه كوزير .

وعندما اصطدم مع الباى بشأن الاصلاحات الدستورية آثر الاستقالة من منصبه عام ١٨٦٢ ، ورحل عن تونس وبقى فى العديد من بلدان أوروبا لمدة سبع سنوات وضع فيها كتابه الهام (أقوم المسالك فى معرفة أحوال

الممالك) الذى نشر لأول مرة عام ١٨٦٧ .

وفى ١٨٦٩ ، أدى تردى الأوضاع المالية فى تونس إلى إنشاء لجنة دولية لإدارة الاقتصاد الخارجى للبلاد ، وتعيين خير الدين رئيساً لفرعها التنفيذى ، ثم أصبح فى ١٨٧٣ رئيساً للوزراء واحتفظ بهذا المركز لمدة أربع سنوات مستخدماً إياه لإجراء إصلاحات عدة : تحسين الأساليب الإجرائية فى الإدارة وإعادة تنظيم الأوقاف والقواعد الإجرائية فى المحاكم الشرعية ، وتحسين المدن ، وإصلاح التعليم فى جامعة الزيتونة ، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وإنشاء مكتبة وطنية ، وتأسيس مدرسة «الصادقية» الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والايطالية والعلوم الحديثة ، فضلاً عن اللغة العربية وعلوم الدين الاسلامى .

ثم دعاه السلطان عبد الحميد الذى كان قد أطلعه على كتابه إلى عاصمة الخلافة العثمانية ليستفيد من قدراته فى تحديث الدولة التى كان قد أصابها الضعف والوهن ، فعينه السلطان صدراً أعظم – رئيساً للوزراء – فى عام ١٨٧٨ ، ولم يبق فى هذا المنصب إلا شهوراً أصدر فيها القرار بعزل الخديو إسماعيل من ولاية مصر ، وعاش فى الاستانة إلى أن توفى فى عام ١٨٨٩ .

خير الدين التونسى . . . المفكر والمصلح الاجتماعى

كان مؤلف خير الدين – أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك – هو الدراسة الوحيدة التى وضعها باللغة العربية ، إلى جانب أوراقه الرسمية

ومذكراته التى نشرت بعد موته بزمن طويل ، وقد أثارت مقدمتها المترجمة إلى الفرنسية تحت إشرافه ، والمنشورة بباريس بعنوان : «الاصلاحات الضرورية للدولة الاسلامية» اهتماماً كبيراً فى ذلك الوقت . وتكمن أهمية كتاب خير الدين فى مقدمته التى يشرح فى مطلعها أن ما حمله على وضع كتابه مقصدان :

«الأول ، حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعى فى سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الاسلامية وهو مدنيتها من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد للسبل المؤدية إلى الازدهار ، مما لا يتم إلا بفضل حكم صالح . والثانى ، إقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس فى أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات «بضرورة انفتاحهم إلى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الاسلامى من عادات أتباع الديانات الأخرى» .

ويمكن القول بأنه مع الوعى بالخطر الذى جاءت به تحديات العصر منذ بداية القرن التاسع عشر على الصعيدين الداخلى والخارجى ، كان ثمة توجهات على الساحة . ففى مواجهة التوسع الأوروبى كان من رأى الباى أحمد أن التفاهم مع أوروبا القوية يفوق فى الأهمية ارتباط تونس بالدولة العثمانية – خاصة أن فرنسا قد وصلت إلى حدود تونس باحتلالها الجزائر عام ١٨٣٠ – أما خير الدين فكانت له وجهة نظر أخرى ، فقد كان يرى أن الاتفاقات الدبلوماسية – وعلى المدى البعيد – غير مجدية ، وفى الوقت نفسه ، فإن الرابطة العثمانية لا تغنى شيئا للوقوف فى مواجهة

الغرب . ولهذا فقد كان الحل لديه هو البناء الداخلى ، وتغيير أسلوب الحكم فى البلاد ، دون التخلى عن الرابطة العثمانية ، إذ كان يرى أن أية خطوة لإضعاف هذه الرابطة يمكن أن تنعكس على الأوضاع الداخلية نفسها .

ومن هنا بدت إشكالية النهضة . والتى تتركز فى سؤال : كيف يتم البناء الداخلى ؟ والأجابة لدى خير الدين دارت حول محورين :

* مسألة التقدم ، وكيفية الأخذ بأسبابه ؟ .

* قضية الشورى ، كضمانة شعبية لجموح السلطة .

أسباب التخلف ، والطرق إلى التقدم

استند خير الدين فى بحثه عن أسباب التخلف إلى التاريخ ، فاستشهد بالحضارة الإسلامية ، لماذا تقدمت ثم لماذا تراجعت ؟ وحمل المسلمين تبعة تأخرهم ، لكنه لم يهمل نقد سلوك أوروبا إزاء الدول الإسلامية فى تصرفاتها ، «وخاصة فى مسألة الامتيازات الأجنبية» استناداً إلى عهود قديمة مضى وقتها ، ولم تكتف بالعهود ، بل توسعت فى تفسيرها ما شاءت لها قوتها» . يضاف إلى ذلك « . . ما تقوم بعض ممالك أوروبا من وضع العراقيل فى سبيل تنظيم الممالك الاسلامية لشؤونها ، وادخال وسائل الاصلاح التى تراها ، وايقاع الدول الاسلامية فى حيرة بين مطالبتها بالإصلاح وإعاقة الاصلاح» !! .

ثم يدرك خير الدين الأبعاد الخطيرة التى تترتب على الفصل بين

رجال الدين ، ورجال السياسة والحكم ، مما يساعد على تكريس التخلف وإعاقة أى مشروعات للنهضة ، فيقول :

« . . . ثم من أهم العوائق فى تقدم المسلمين وجود طائفتين متعاندتين : رجال دين يعلمون الشريعة ولا يعلمون الدنيا ، ويريدون أن يطبقوا أحكام الدين بحذافيرها بقطع النظر عما جدّ واستحدث . ورجال سياسة يعرفون الدنيا ولا يعرفون الدين ، ويريدون أن يطبقوا النظم الأوروبية بحذافيرها من غير رجوع إلى الدين . . . » ، لذلك يرى خير الدين أنه من الواجب أن تتغير أيضاً التشريعات والسياسة لكى تساير روح التطور ، « . . . وأن يتفق العلماء إذا كان الأمر المقترح يتفق ومبادئ الشريعة ، لذلك كان أول شرط للاصلاح السليم اتفاق العلماء ورجــال الدولة . لكن هذا يقتضى أن يكون العلماء على اتصال بروح العصر ، كى يكون لمشورتهم وزن ، فإن كانوا بعيدين جداً عن الحياة السياسية ، بقى رجال الأعمال أحراراً فى اتبا ع أهوائهم وميولهم . لذلك فإن من أهم واجبات العلماء أن يطلعوا ، باتصالهم برجال السياسة ، على وقائع الأمور ، إذ على إطلاعهم هذا يتوقف تطبيقهم للشريعة ، فتطبيق الشريعة لا يقتضى معرفة النصوص فحسب» بل معرفة الظروف التى على ضوئها يجب تضيق النصوص .

ويوضــح خيـر الدين أن أسباب التقدم التى تحتاج إليها الأمة الاســلاميـة تقوم على الأخذ بالعلــم والنظم التى أعطت الغرب قوته وتفوقه . أن أوروبا قوية ، وللوقوف فى وجهها لابد من اصطناع وسائل قوتها . ونقطة البداية لديـــه واضحة ، ففى أصل قوة أوروبا ونظمها

ومؤسساتها السياسية . ولا يمل خير الدين من إيضاح أن ما بلغته الأمم الأوروبية من تقدم فى العلـــوم والصناعات هو «بفضل التنظيمات المؤسسة على العدل السياسى وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة ، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة فى بلدانهم» .

وبتعبير آخر ، أراد خير الدين أن يظهر ما هى أسباب قوة المجتمعات وتمدنها ، وبنوع خاص دور الدولة فى المجتمع ، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة وأكثر تمدناً فى العالم الحديث ، وأن يثبت أن السبيل الوحيد فى العصر الحاضر لتقوية الدولة الاسلامية إنما هو اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها . ونراه فى الواقع ، يوجه حججه إلى المسلمين المحافظين ، منطلقاً فيها من النظرية التقليدية فى الدولة .

ولم يكن محور تفكيره الأمة القومية كالطهطاوى – على نحو ما لاحظ ذلك ألبرت حورانى – بل الأمة الاسلامية . ومع أنه استعمل أحياناً تعبيرات ومفاهيم رفاعة فى «الوطن» و «حب الوطن» . غير أنه استعملها فى الأغلب بمعناها العام ، كمرادف «للجماعة السياسية» و «الوجدان العام» لا بمعناها الخاص ، وبذلك كان خير الدين بعيداً «عن روح » القومية الحديثة التى تعتبر كل أمة فريدة بحد ذاتها . فما يقوله عن الأمة ينطبق على جميع الدول الإسلامية ، لكنه كان يفكر من بين جميع الدول

الاسلامية ، بأعظمها فقط : السلطنة العثمانية ، «مركز الخلافة» . ولذلك ظلت أفكاره تدور فى فلك «الجماعة الاسلامية» وحدها ، دون الاشارة إلى رابطة عربية تجمع الناطقين بلغة الضاد ، ومن ثم كانت ممارساته تستهدف حماية الدولة العثمانية من الصراع الدولى وأطماع أوروبا من ناحية ، وتدعيم سلطة الخليفة العثمانى على ولايات الدولة العثمانية من ناحية ثانية .

الشورى . . . الطريق لاستقرار العدل وحماية الحرية

يربط خير الدين بين العدل والحرية ، باعتبارهما ركنا أى تطور ، ويعتبر وجودهما فى الحضارة الاسلامية سبب إزدهارها ، وعندما فقدا ذبلت الدولة الاسلامية وضعفت ، ويقول «ان العدل والحرية لم يكونا فى الدول الأوروبية فانتابها الضعف والفساد ، ثم كانا فصلح حالها ، وليس جو أوربا أحسن الأجواء ، ولا أرضها أصلح الأراضى ، وإنما بلغ أهلها ما بلغوا بالتقدم فى العلوم والصناعات واستخراج كنوز الأرض . . . وهذا كله لم يكن إلا وليداً للعدل والحرية» .

ومن هنا ضرورة وجود «الدستور» – ولم يكن هذا المصطلح فيما يبدو قد تم صياغته – ولذلك يستخدم خير الدين الكلمة الفرنسية ويكتبها بحروف عربية « . . وقد رأينا بالمشاهدة أن البلاد التى ارتقت إلى أعلى درجات العمران هى التى تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية ، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى

مصالح دنياهم المشار إلى بعضها . . . . » .

وهكذا يصل إلى جوهر المسألة الدستورية وهى كيفية ممارسة السلطة السياسية ، ويطرح ضرورة تنفيذ مشاركة المحكومين عن طريق ممثليهم فى هذه الممارسة ، وليس من شك فى أن هذا الكلام جديد بالنسبة لنظام الحكم التقليدى . ثم أنه يبرهن على أهمية الشورى من زاوية بالغة الأهمية ، وتتعلق بعدم الاعتماد على الحاكم الفرد مهما حسنت نواياه ، وعظمت إنجازاته . فيقول : « . . . ثم أن العدل والحرية يجب أن يوضع لهما من النظم ما يضمن وجودهما ودوامهما ، وليس هناك ضمان إلا بالمجالس النيابية ، فقد يكون فى الملوك من يحسن تصرفه بدون مشورة . ولكن يكون ذلك موقوتاً بوقته ، يزول بزواله ، فوجب أن يحاط الملوك بأهل الحل والعقد ، يشاركونهم فى كليات السياسة ، ويكون الوزراء مسؤولين ، وكل ما أصاب الأمم الاسلامية إنما أصابها من ترك الأمر فيها إلى مشيئة حاكمها الوزراء لإشارته» .

لذلك ، يجب تقييد سلطة الحاكم على وجهين :

أولاً : بالشريعة ، منزلة كانت أم طبيعية (القانون العقلى) .

ثانياً : بالمشورة . أما الذين يجب على الحاكم استشارتهم فهم العلماء والأعيان ، وهؤلاء يجب أن يكون بوسعهم مصارحته بحرية ، وهديه إلى الصراط المستقيم ، وردعه عن عمل السوء .

ويعطى خير الدين تفسيراً إسلامياً لأهمية الشورى ، يبدو مُستقى من الفقهاء الحنبليين المتأخرين ، مع أن السبل التى وصل إليه منها ليست

واضحة . فيقول «إن الشريعة هى من مصدر إلهى ، وهى أساس الفلاح فى هذه الدنيا وفى الآخرة ، غير أنها ليست قانوناً محدداً ومفصلاً يأمر بكل ما يجب على الفرد أو على الحكومة القيام به . بل هى بالحقيقة ، خلافاً لذلك ، إذ تجيز كل ما لم تنه صراحة عنه ، إذا اقتضته الضرورة الاجتماعية . أن مبدأ المصلحة ، أى مبدأ اختيار التفسير أو الحكم الذى يقضى إلى الخير الأعظم ، يجب أن يكون رائدا الحكومة الأوله .

خلاصة القول ، أنه برغم هذا الجهد النظرى الكبير الذى قدمه خير الدين ، إلا أن تنظيماته التشريعية والسياسية قوبلت بالرفض والمقاومة سواء من سكان العاصمة ، والقبائل البدوية فى نفس الوقت .

وكان وراء هذا الرفض أسباب عديدة . منها : أنها جلبت نظماً جديدة من أوروبا لم تكن معتادة فى البلاد ، فالأجهزة القضائية الجديدة كانت تأخذ وقتاً للفصل فى المنازعات ، وزادت الأزمة الاقتصادية من عنفها ، وذلك أن الدولة كانت فى احتياج شديد إلى المال ، ومن هنا كانت تعمد كثيراً إلى الضرائب للانفاق على المشروعات دون عائد حقيقى ينتفع به الشعب ، فضلاً عن استمرار النهب المنظم لموارد البلاد الذى كانت الشركات الأجنبية تديره بأحكام ، يضاف إلى ذلك كله أعباء القروض التى أبرمتها الدولة وفوائدها الباهضة .

وهكذا فإن تجربة النهضة فى تونس كانت تمضى على نسق ما قام به محمد على فى مصر ، ولكن الوسائل اختلفت . كان حكام تونس يريدون تحقيق أهداف محمد على ، ولكن بوسائل الخديو اسماعيل ولهذا فإن

هزيمة الاستعمار للتجربة التونسية لم تستغرق وقتاً طويلاً . فقد ارتبط هذا المشروع للنهضة بالتبعية للغرب ، وأصبح هذا التغيير المأمول يتضمن عناصر تساعد على إضعاف البلاد والتمهيد لفقدان الاستقلال . لأن المشروع الذى كانت موارد الدولة مُسخرة له ، لم يكن يستجيب لمتطلبات الفئات الاجتماعية العريضة ، بل زاد من معاناتها . ففقد المشروع أهدافه الشعبية ، وفقد الوطن إستقلاله بعد ذلك . . . وهو ماحدث بالفعل بسقوط تونس تحت الاحتلال الفرنسى عام ١٨٨١ .



«٣»

على مبارك . . مهندس التربية والتعليم

«٣»

على مبارك . . مهندس التربية والتعليم

لعله لا يوجد مُختص فى تاريخ مصر فى القرن التاسع عشر ، أو فى تاريخ الفكر العربى الحديث ، لا يعرف على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣م) ، الوزير البارز الذى تقلّد وزارات المعارف والأوقاف والشؤون العسكرية ، خلال حكم الخديو عباس الأول (١٨٤٤ - ١٨٥٤) ، والخديو إسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) ، وبانى القناطر الخيرية فى مصر ، فضلاً عن المكتبة الشهيرة المعروفة بأسم الكتبخانة الخديوية والتى عرفت بعدئذ بدار الكتب المصرية . وقلة من هؤلاء الباحثين ، إن وجدوا ، لا يعرفون الوجيز الجغرافى المهم المُسمى «خطط مصر الجديدة» أو «الخطط التوفيقية» لعلى مبارك . على أن عدداً منهم قدلايكون مُطلعاً على العمل الهام الآخر لعلى مبارك ، ألا وهو كتابه الضخم «علم الدين» . والذى سنتعرض لبعض جوانبه لما يمثله من رؤية كاملة لعلى مبارك بشأن التقدم والإصلاح .

على مبارك سيرة ذاتية

ومن المهم هنا - قبل التعرض للاجتهادات النظرية لعلى مبارك - تتبع سيرة هذا الإصلاحى الكبير ، وجهوده البارزة فى تطوير التعليم المصرى ، والاسهام فى بعض الاصلاحات التطورية التى شهدتها مصر فى العقود الثلاثة السابقة للاحتلال .

لقد درس فى إحدى قرى الريف المصرى - برنبال - التابعة لمحافظة

الدقهلية ، ولكنه ثار بعنف ، منذ كان طفلاً ، ضد محتوى التعليم وأسلوبه في «كُتاب القرية» . وهذه الثورة ساقته إلى الهرب من أهله أكثر من مرة ، وأدت به إلى شقاء كثير قبل أن يدخل المدارس العامة في القاهرة ، وبعد هذا انتهى به الأمر أن يصبح أحد الطلبة المتفوقين في المهندسخانة فيجرى اختياره لذلك لبعثة دراسية يكمل بها دراسته في باريس ، التي قضى بها أكثر من سنتين يدرس الهندسة المدنية ، ودرس سنتين في مدينة «متز» الهندسة الحربية . وكانت إقامته في فرنسا نحو خمس سنين رأى المدارس والجامعات ونظم التعليم وحالة البلاد الاجتماعية وأخذ من كل ذلك وفق استعداده ودقة نظره ورؤيته لأوجه التطور في تلك البلاد .

ولما جاء الخديو إسماعيل ، أعيدت الحياة العلمية ، بعد مرحلة من والإبعاد تعرض لها على مبارك في عهدى عباس الأول وسعيد ، ولذلك استقر الحال بعلى مبارك ، فكان هذا العهد أخصب عهوده وأكثرها إنتاجاً .

لقد عمل على مبارك أعمالاً كثيرة تتصل بما اختص به من هندسة مدنية وحربية ، فقد عهد إليه في عهد إسماعيل «تصميم» شوارع وفتحها ، و«تصميم» ترع وإنشائها ، وبناء جسور واستحكامات ومساجد ، وغير ذلك من أعمال هندسية عظيمة . «ولكن كل ذلك لم يكن سر عظمته وصحيفة خلوده ، إنما كان ذلك في شئ لم يتعلمه ولم يتلقه عن أستاذ ، هو إصلاحه للتعليم في مصر وبالوسائل المختلفة ، وبناؤه في ذلك بناء ضخماً يعد دعامة النهضة التعليمية في مصر .

لقد أريد له أن يهندس المبانى والاستحكامات فهندس هو طرق التربية والتعليم - على حد تعبير أحمد أمين فى كتابه عن زعماء الاصلاح .

على مبارك وإصلاح التعليم

فقد عهد إلى على مبارك إدارة التعليم فى عهد الخديو إسماعيل ، فبدأ يُدخله تحت الإشراف الحكومى ، بعد أن كانت الحكومة لاتعنى إلا بالمدارس الحربية ، فقبض عليها ، وأرسل من يُحصى كل كتاتيب القطر ويصف حالة كل كتاب من صلاحية بنائه وعدم صلاحيته وعدد تلاميذه وحالة فقيهه وتبعيته لأوقاف أولا ، ونحو ذلك . وقسمها بحسب ذلك إلى ثلاث درجات . جيدة ومتوسطة ورديئة . ووضع لها «لائحة» تسمى «لائحة رجب» - وهو تاريخ صدورها - تعد بحق خطوة خطيرة فى تاريخ التعليم فى مصر ، عالج فيها كل المشاكل التى صادفته من مراعاة الأمور الصحية وتدبير المال اللازم ورفع مستوى الفقهاء ، وبرامج التعليم ووسائل تشجيعه وإشراف الأهالى والمديريات فى حمل بعض الأعباء المالية والتعليمية وتحويل بعض الكتاتيب الكبيرة الصالحة إلى مدارس إبتدائية ، ووجه فى تنفيذ ذلك كل قواه .

ولم يكن لعلى مبارك الفضل فى ذلك وحده ، فقد كانت البلاد تتوق إلى إصلاح التعليم ، وقد طالب به مجلس الشورى - المجلس النيابى فى عهد إسماعيل - وكان هذا الاصلاح يتفق مع نمو البورجوازية المصرية الناشئة التى انتفعت بقانون المقابلة الصادر فى أغسطس عام ١٨٧١ ،

والذى بمقتضاه منح الخديو إسماعيل حق ملكية غير كاملة لمن يدفع ضرائب ست سنوات دفعة واحدة عن الأرض التى ينتفع بها ، وعاد إسماعيل فألغى هذا القانون فى مايو ١٨٧٦ ، ولكنه اضطر للتراجع تحت ضغط كبار المنتفعين الذين دفعوا المقابلة ، والذين أصبحوا قوة سياسية واجتماعية دخلت فى صراع مع النفوذ الاستعمارى الأوروبى دفاعاً عن مصالحهم وحقهم فى السلطة ، والقضاء على مظاهر العبودية المعممة مثل السُخرة والرق ، أى تحرير قوة العمل وتحويلها إلى سلطة ، وذلك يتطلب صعود الاتجاهات الاصلاحية التى تستهدف تطوير تلك القوة الاجتماعية ثقافياً وتعليمياً .

وإزاء ذلك ، اهتم على مبارك بعملية الارتفاع بكفاءة المعلمين ، فقام بإنشاء مدرسة يؤخذ لها من خيرة طلبة الأزهر بامتحان ، ويختار لها خيرة العلماء من الأزهر وغيره ، ويعلم طلبتها العلوم الدينية واللغوية وشيئاً من علوم الدنيا كالرياضة والجغرافيا والتاريخ والطبيعية والكيمياء ، فكان من ذلك كله مدرسة دار العلوم . أما معلمو المواد الأخرى كالهندسة والحساب واللغات فقد رأى أن يأخذهم ممن أتموا دروسهم فى المدارس العالية كالمهندسخانة ومدرسة المحاسبة والادارة بعد أن يقضوا مدة كمساعدين لأساتذتهم .

الفكر الاصلاحى لعلى مبارك

عالج على مبارك قضية التقدم ، وركز على أهمية المعرفة – شأنه شأن

مفكرى النهضة – ورأى أن «اتساع دائرة العلم والمعلومات ، هو الذى نقل البلاد «الأوروباوية» من حالة التوحش والخشونة إلى درجات الكمال والسيطرة والاعتبار ، وإلى نمو سبل الثروة وزيادتها وحصول التقدم فى الفلاحة والتجارة والصناعة والملاحة» . وقد قرر فى روايته – علم الدين – أن الشرق لا يعرف إلا القليل عن نفسه ، ولا يعرف شيئا خارج نفسه أما الغرب فيعرف كل شئ عن نفسه كما يعرف الكثير عن الشرق .

ويكتشف القارئ دون عناء أن كتاب «علم الدين» هو كتاب يندرج بصورة جيدة فى سلسلة الكتب التى تتناول موضوع «اكتشاف العرب لأوروبا» . ويحاول كتاب أو رواية علم الدين ، أن ينقل للقراء العرب الإنجازات الأساسية لأوروبا الحديثة فى العلوم والفنون ، وأن ينبئهم ببعض جوانب تاريخ المعرفة فى أوروبا ، وعن التاريخ السياسى لبعض أجزاء منها ، وخاصة فرنسا . وأن يعرفهم عن بمجالات معينة من التقدم فى أوروبا المعاصرة ولا سيما المجال الاقتصادى .

ويحكى الكتاب – باتباع الشكل القصصى بصورة أساسية – حكاية مصرى أزهرى يدعى علم الدين . وعلم الدين هذا يلتقى فى القاهرة بمستشرق إنجليزى يبحث عن مساعد له يعرف العربية معرفة كافية ليساعده فى تحرير ونشر القاموس العربى الضخم لسان العرب . فيقرر علم الدين أن يعمل لحسابه . ويوافق على شرطه الخاص بالسفر معه إلى وطنه متى قرر العودة إليه .

ويخصص على مبارك ، القسم الأكبر من الكتاب لرحلة علم الدين إلى

أوروبا ، ولم يفرد من صفحات كتابه الـ ١٥٠٠ صفحة إلا النزر اليسير فى الحديث عن انتقاله بالقطار من القاهرة إلى الاسكندرية . ويحدد على مبارك رسالته من هذا السفر الضخم بأنه : إجراء مقارنة ، أو بنص كلامه الحرفى « . . . لتأتى المقارنة بين الأحوال المشرقية والأوروبية» .

وبوسعنا أن نستنتج بسهولة – على ضوء ذلك – أن المؤلف كتب كتابه من أجل الشرق . فهو لن يقوم فقط «بإخبار» الشرق عن منجزات الغرب ، كما فعل رفاعة ، بل سيقوم بوضع الشرق فى موضع مباشر أمام «مواجهة فعلية» مع الغرب ، بحيث يعرف الشرق ، إزاء الغرب ، موقعه الصحيح من الحضارة العالمية ، ويدل ذلك ، على أن وعى النهضة عند العرب يقوم أساساً على الاحساس بالفارق : الفارق بين واقع التخلف الذين يعيشونه ، و«واقع» النهضة الذى يقدمه لهم النموذج الأوروبى فى مطلع القرن الماضى . فعلى مبارك يريد أن يُسلم بجهل الشرق بمعرفة نفسه ، فضلاً عـــن جهله التام بما يجرى خارج حدوده ، والأسوأ أن الشرق لا يعـــى وضعه الدولى ، فـى حين أن الغـرب يعـــى تفوقـــه ودونيـــة الشـرق .

من هنا تبدو تلك الثغرة الواسعة والعميقة فى وعى العرب بالنهضة ، الثغـرة التى تجعل وعيهم هذا مجرد إحساس بالفارق ، أى حصيلة تحليل وممارسة . ومن ثم السعى إلى بناء مشروع للنهضة يتطابق مع النموذج الغربى ، الذى يقفز على الواقع ويُلغى الزمان والمكان ويجعل بالتالى علاقتهم مع أحد نماذج النهضة تتحول إلى الحلول محله ، إلى

تقمصه والاحتماء به ، أى التبعية له .

أسس التقدم عند على مبارك

وقد دارت أفكار علىٰ مبارك حول النهضة فى إطار تلك المقارنة بين الشرق المتخلف ، والغرب المتقدم . وحاول أن يجيب على ذلك السؤال : ما هو العلاج للقفز على تلك الفجوة الحضارية ؟ .

الخطوة الأولى : إدراك الشرق بأنه أسير «تقليد دينى» – لا أسير الدين – وهو تقليد جامد ومُغلق وعقيم بصورة كلية ، ولذا لا يستطيع أن يكون أداة للتقدم على الاطلاق (على مبارك . ص ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٣٠٧ من كتابه علم الدين) وعلى سبيل المثال لا الحصر ، «فإن التقليد الدينى أغرق الشرق فى بحور الخرافة بحيث لا يكاد العقل يلعب دوراً فى أذهان الناس» ، وفق ما لاحظه على مبارك وسجله فى كتابه .

ويريد على مبارك أن يقول أن الدين ذاته ، دين المشرق ، الاسلام الحنيف «لا يمكن أن يكون عقبة أمام التقدم ، كما صوره سادة العرف الدينى فى الشرق ، وحقاً ، ألم يخرج الاسلام أروع حضارة فى الماضى ، حينما كانت قوته قوة دينية إيجابية نقية ، لا عرفاً خرافياً ، جامداً وقاحلاً ؟ ألم يشهد الاسلام آنئذٍ نتاجاً مرموقاً فى عدد من المجالات العقلية إضافة للمجالات الدينية ؟ » .

الخطوة الثانية : يجب الوعى بأن التطلع إلى الحركة فى إتجاه التقدم ، يجب أن يطلقها مُسبب مادى ، أن العلوم الدينية التقليدية ، كما

يحكمها العرف الدينى فى الشرق ، لم تؤد إلى تقدم ، إن ما يؤدى إلى التقدم هو العلوم الدينية التحسينية المُغيرة إلى وضع أسمى . ان التقدم بالنسبة لعلى مبارك هو بالدرجة الأولى عملية مُتدرجة . وأساس العملية هو تطوير التعليم فـــى مختلف العلوم والبحث المتواصل لتطوير هذه العلوم أكثر فأكثر . إن التقدم الحديث ينتفع فى هذا الصدد من الحضارات السالفة كحضارة العرب وحضارة المصريين القدماء . لكنه لا يتوقف بالتأكيد عند إنجازاتها ، بل يتخذ منها نقاط إنطلاق نحو الارتقاء .

إن التغيير الحقيقى يتطلب الكثير من جانب الشرق ، أنه يتطلب روحية جديدة ، عقلية جديدة ، موقفاً جديداً من الأمور ، قدراً كبيراً من الانفتاح على العالم ، حرية فى الحركة . وقد لاحظ على مبارك أن المجتمع المتقدم يفيض بالنشاط ، وعقلية الناس فيه تتصف بحب الاستطلاع والاستقصاء . وأوضح أن العلم والعدل هما أساس التقدم ، وأن الجهل والظلم هما أصل التقهقر .

الخطوة الثالثة : يقول على مبارك بصورة غير مباشرة أن السبيل إلى النهضة هو إبتداء الشرق لحركته نحو الغرب . والسبب هو أن النظام السياسى ، « . . الآن ومنذ محمد على ، هو ذاته منفتح على الغرب ، وقائم على العدل ، ومتجه لخدمة اقتصاد البلاد ورفاهة الشعب ، ولأن النظام السياسى قد نشر الأمن والأطمئنا فى المملكة . . » .

وقبل حكم سلالة محمد على كان « الشرق . . الشرق محروماً من فرصة التغيير ، أما الآن فإن جميع الفرص مفتوحة أمام الشرق . وما عليه إلا

أن يخطو الخطوة الأولى» . وهذا هو ما سيقوم به علم الدين حينما وافق على اصطحاب الانجليزى إلى أوروبا ، وبابتداء رحلة علم الدين مع الانجليزى إلى الغرب يبتدئ الشرق ، رمزياً ، بشق طريقه نحو التقدم ، إنه يبتدئ عمليته باعادة التعلم . بيد أنها رحلة محكوم عليها مسبقاً لأنها تتجه نحو نموذج جاهز ولكنه آخذ فى الإبتعاد عنها بأستمرار ، فهو يتوغل ذاتياً فى المستقبل بالشكل الذى يجعل الأمل فى اللحاق به يتضاءل أمام إطراد التقدم العلمى الهائل ، فضلاً عن طبيعة علاقته بالشرق فهى علاقة قهر واستغلال وإستعلاء ، لا علاقة جدال وحوار وتقدم .

على مبارك والثورة العرابية

خلاصة القول ، أن أثر على مبارك - الرجل المسؤول والمفكر - قد ترك بصماته على فكر النهضة فى مصر ، بل على قطاع كبير من مثقفى البورجوازية المصرية فى مراحل التاريخ المصرى الحديث ، فعلى مبارك المهندس ووزير المعارف ، ووزير الشؤون العسكرية وصاحب المناصب العليا الأخرى ، كان بلا ريب «صنواً» لعلم الدين - بطل روايته - المُغرب كلياً ، والمُتيم بالغرب وعلومه ونهجه . وموقفه من الثورة العرابية - التى عاصر سنوات صعودها وانكسارها - نموذجاً صارخاً على ممارسات بعض مفكرى النهضة العربية ، فهو لم يشترك فى الثورة ، إذ كانت نزعته إصلاحية ، وكان مبدؤه الطاعة التامة لولى الأمر مهما كان ، أطاع

الخديو : عباس الأول ، وسعيد ، واسماعيل ، وتوفيق . وخدمهم فى إخلاص ، ولعله - كبعض المصلحين - يرى أن إصلاح التعليم هو خير أنواع الاصلاح ، بل هو خير من الاصلاح السياسى ، ويرى أن الاصلاح السياسى ما لم يرتكز على الاصلاح التعليمى فلا بقاء له ولا قيمة .

لذلك لا نرى له أى قدر من المساندة أو المساهمة فى كفاح الثورة العرابية ، ولقد اتهمت سلطة الخديو الاتجاه المعتدل من مفكرى الأمة بمشايعة عرابى - كعبد الله باشا فكرى ومحمد عبده - وغضب عليهما الخديو توفيق بعد عودته فى حراسة حراب الاحتلال . ولكن لم يتهم على مبارك فى شئ ما ، ولم يفقد رضا توفيق وعطفه ، وإنما فقد رضا عرابى ورجال ثورته ، وكل ما أثر عنه فى الثورة العرابية أنه تبرع يوماً بشئ من ماله عندما كانت الثورة تغطى أنحاء مصر ، وقد فعل ذلك تحت ضغط شديد من الشباب المشاركين فى الثورة .

وقد زاد إيمانه وتمسكه بموقفه «المُنعزل» عن كفاح الشعب ، أنه لم يكن يؤمن بنجاح الثورة العرابية . وقد روى الشيخ محمد عبده أنه حضر مجلساً فى بيت على مبارك كان فيه سلطان باشا - أحد الأعيان الذين ارتبطوا بالثورة ، ثم انقضوا عليها وخانوها فى منتصف الطريق - يتحدث عن قوة الجيش المصرى وما يمكن من اتخاذ الوسائل التى تزيد عدده وعتاده ؟ .

« . . فرد عليه على باشا مبارك بأن حالة البلاد المالية لا تتحمل هذه الحرب ولا تساعد على النجاح فيها . . » ؟ ! . ثم رأيناه أثناء الثورة

يذهب إلى بلده ويعمل فى إصلاح أرضه . وبعد هزيمة الثورة ، تدخل قوات الاحتلال القاهرة ، ويعود معها على مبارك وزيراً للمعارف فى وزارة مصطفى رياض باشا ، ويدير وزارته تحت إشراف المستشار الانجليزى للوزارة ، فيكتب مُعبرا عن ضيق صدره من سطوة المستشار ، فيقول بأسلوبه الناعم الهادئ : « . . . وأنا الآن قائم بهذا الأمر على حسب المصالح ، بقدر الامكان . . . والله المستعان» .

«٤»

عبد الرحمن الكواكبى . . .
المناضل من أجل التحرر القومى

« ٤ »

عبد الرحمن الكواكبى . . .

المناضل من أجل التحرر القومى

بلغ الضيق منتهاه فى عهد السلطان عبد الحميد ، حيث كانت السيطرة العثمانية تمارس أبشع وأعنف ضروب الظلم والاضطهاد القومى والنهب الوحشى وملاحقة المفكرين وسحق أية محاولة للتعبير عن أفكار الحرية والاستقلال ، فكان المفكرون الأحرار وحركة التحرر القومى إجمالاً ، يرون فى السيطرة العثمانية العدو المباشر . فكثرت فى هذا العهد الجمعيات السرية التى تعمل إلى تحرير العرب من الظلم العثمانى ، وتعمل لوضع نظام ديمقراطى يكون فيه السلطان الحاكم بأمره ، وفرّ كثير من العرب إلى أوروبا يدرسون نظم الحكم الأوروبى وما وصلت إليه أوروبا فى مجال الفكر السياسى والاجتماعى . وأخذت مصر بعد إنفصالها من حكم العثمانيين تحمى الأحرار من الشرق العربى ، وأدى التناقض بين الاحتلال الانجليزى لمصر والسيطرة الشكلية للخلافة العثمانية على مصر إلى إنطلاق حركة النقد والمعارضة للخلافة التركية ، وأوجه الاستبداد التى صاحبت سنوات حكمها .

حياة من الكفاح

وفى هذا المناخ ، تأتى سيرة عبد الرحمن الكواكبى ، وتبدو المراحل

المختلفة فى حياته الشاقة كواحدة من أبرز صور الاستبداد العثمانى وظلمه لأبناء العروبة والاسلام الحق .

ولد الكواكبى فى حلب بسوريا عام ١٨٥٤ ، وأصدر عام ١٨٧٨ جريدة «الشهباء» – أول جريدة عربية صدرت فى حلب – ولكن الأتراك أغلقوها بعد أن صدر منها ١٥ عدداً فقط ، وفى عام ١٨٧٩ أصدر جريدة «الاعتدال» ، فأغلقها الأتراك أيضاً . شغل عدة مناصب رفيعة فى الإدارة المدنية بولاية حلب ، ثم استقال من مختلف مناصبه الحكومية لينصرف إلى «مهنة» كتابة ظلامات العرب وشكاواهم ضد الموظفين والولاة الأتراك ، متخذاً من هذه «العرضخالات» وسيلة للدفاع عن الحرية .

واستثار نشاطه الاصلاحى ثائرة السلطات المحلية وكراهيتها المباشرة ، فسجن فى عام ١٨٨٦ بتهمة الاشتراك فى محاولة اغتيال الوالى العثمانى جميل باشا . فانطلقت حملة جماهيرية لإطلاق سراحه ، فأفرج عنه بعد أيام ، وعزلت السلطات العثمانية الوالى ، واضطر الوالى الجديد أن يعين الكواكبى رئيساً لبلدية حلب ، على أن الكواكبى تابع نضاله ضد مظالم السلطات العثمانية ، وسجن الكواكبى من جديد بتهمة التآمر ضد السلطان العثمانى وحكم عليه بالإعدام ، استأنف الحكم أمام محكمة بيروت حيث أصدرت حكماً ببراءته ، وتابعت السلطات التركية التضييق عليه فقرر الهجرة إلى مصر ليتابع نضاله من هناك .

وفى القاهرة أخذ ينشر فصولا من كتابه «طبائع الاستبداد» عام ١٩٠٠ ، وأصدر فى العام نفسه كتاب «أم القرى» ، وفى عام ١٩٠١ قام

بجولة فى أنحاء الجزيرة العربية وبعض بلدان الشرق ، ووضع دراسة موسوعية عن هذه البلدان فُقدت مع مخطوطاته الأخرى التى سطا عليها جواسيس السلطان عبد الحميد فى يوم اغتيالهم الكواكبى ، إذ كانوا قد دسوا له السم فى فنجانُ القهوة ، فمات شهيداً عام ١٩٠٢ .

«أسباب التخلف»

كانت آراء الكواكبى الاجتماعية والسياسية والفلسفية تعكس الحالة العقلية لجزء كبير من الانتلجنسيا العربية والأوساط الليبرالية ، ففى أعمال تتبدى بسهولة كل التيارات الأيديولوچية الأساسية فى العالم العربى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين : النضال من أجل إحياء الاسلام والنزعة القومية العربية ، والدعوة إلى منجزات الحضارة الأوروبية وإلى معاداة الاستعمار ، وأفكار النزعة الدستورية والبرلمانية .

واتساقاً مع أفكاره تلك ، يتصدى الكواكبى للبحث عن أسباب التخلف فى حياتنا العربية والاسلامية ؟ فينطلق فى آرائه من الفكرة القائلة بأن الحضارة الاسلامية واجهت الانهيار تحت ثقل البدع الغربية والمنقولة عن حضارات غريبة عنه ، ولا سيما الصوفية المتطرفة الغريبة عن روح الاسلام ، وإلى التقليد الأعمى ونكران حقوق العقل ، والعجز عن التمييز بين الجوهرى والعرضى فى الدين . لكنه أضاف إلى ذلك شيئاً آخر ذكره الأفغانى ومحمد عبده ، وهو أن الحكام المسلمين المتأخرين قد عمدوا إلى تشجيع روح التقليد الأعمى ، والاستسلام لفكرة الآخرة من أجل تدعيم

سلطتهم المطلقة .

وقد ألح الكواكبى على هذا العامل المؤدى بحد ذاته إلى الفساد والانحطاط ، قائلاً : «أن الحكام المستبدين لم يكتفوا فى عملهم الشرير بتأييد الانحراف عن الدين الصحيح ، بل أفسدوا المجتمع بكاملة ، فالدولة العادلة هى تلك التى يعين الفرد فيها حراً ، ويخدم المجتمع بحرية ، وتسهر الحكومة على هذه الحرية ، وتكون الحكومة نفسها خاضعة لرقابة الشعب . وهذا ما كانت عليه الدولة الاسلامية فى صدر الإسلام» .

أما الدولة المستبدة ، فنقيض ذلك تماماً فهى تتعدى على حقوق المواطنين ، وتبقيهم جهلاء كى تبقهم خانعين ، وتنكر عليهم حقهم فى القيام بدور فعال فى الحياة ، فتفصم آخر الأمر ، العلاقة الروحية بين الحكام والمحكومين ، كما بين المواطنين أنفسهم ، وتشوه كيان الفرد الخلقى بالقضاء على الشجاعة والنزاهة وشعور الانتماء الدينى والقومى على السواء .

الاستبداد والاستعمار والتخلف

يدور كتاب «طبائع الاستبداد» حول تعريف الاستبداد بأنه «صفة للحكومة المطلقة العنان ، التى تتصرف فى شؤون الرعية كما تشاء ، بلا خشية حساب ولا عقاب» .

ويأتى هذا من كون الحكومة « . . . مُطلقة التصرف ، ولا يقيدها قانون ولا إرادة أمة» ، أو أنها تُقيده بنوع من ذلك ولكنها تملك بنفوذها

إبطال هذه القيود والسير على ما تهوى ،« . . . والحكومات ميالة بطبعها إلى الاستبداد ، لا يصدها عنه إلا وضعها تحت المراقبة الشديد ومحاسبتها محاسبة لا تسامح فيها . . . » .

ويُرجع الكواكبى فى كتابه «أم القرى» أسباب التخلف الذى أصاب العالم الاسلامى إلى ثلاثة أسباب هى :

أولاً : أسباب دينية : أهمها عقيدة الجبر ، ونشر ما يدعو إلى التزهيد فى الدنيا ، وترك السعى والعمل ، واختلاف المسلمين فرقاً وشيعاً ، وإضاعة سماحة الدين ، وتشديد الفقهاء المتأخرين ، وإدخالهم فى تعاليمه الخرافات والأوهام ، وعدم المطابقة بين القول والعمل فى الدين ، والتوسع فى تأويل النصوص ، والتحايل على التحرر من الواجبات ، وإيهام الدجالين الناس أن فى الدين أموراً سرية ، واعتقاد منافاة العلوم العقلية للدين .

ثانياً : أسباب سياسية : أهمها السياسة الخالية من المسؤلية ، وحرمان الأمة حرية القول والعمل ، وفقدانها الأمن والأمل ، وفقد العقد والتساوى فى الحقوق بين طبقات الأمة ، وميل الأمراء للعلماء المدلسين ، واعتبار العلم صدقة يحسن بها الأمراء على الخاصة ، وابعادهم للناصحين وتقريبهم للمتملقين .

ثالثاً : أسباب خلقية : من الاستغراق فى الجهل والارتياح إليه ، واستيلاء اليأس فى النفوس ، والاخلاد إلى الخمول ، وفساد التعليم ، وفساد النظام المالى ، وإهمال طلب الحقوق العامة جبناً ، وتفضيل

الوظائف على الصنائع ، والتباعد عن المداولات فى الشؤون العامة .

وبرغم أن الكواكبى كان يرى فى السيطرة التركية والاستبداد العثمانى العدو المباشر ، فيوجه نحوه النار بحسم ونضج ووضوح ، ويرى أن نضاله للتحرر من السيطرة العثمانية هو جزء أساسى من تحرير الاسلام نفسه ، فإن ذلك لم يحجب عن فكره حقيقة الاستعمار الغربى كعلاقة سيطرة سياسية واقتصادية .

ففى فصل «الاستبداد والمال» حيث يرى أن التملك الفردى للثروة وتكديس المال هو واحد من أسس الاستبداد والتفرقة بين الناس ، أفراداً وطبقات وشعوباً ، وحيث يرفض الربا ويؤكد تحريم الاسلام له ، فيصل إلى هذا التحديد المدهش لدور هذا النوع من الربا ، فى استعباد الأفراد والشعوب ، فيقول : « . . . أما السياسيون والأخلاقيون فينظرون إلى أن ضرر ذلك – أى الربا – فى جمهور الأمم أكثر من نفعها : لأن هذه الثروات الافرادية (الفردية) تمكن الاستبداد الداخلى فتجعل الناس صنفين : عبيداً وأسياداً ، وتقوى الاستبداد الخارجى فتسهِّل التعدّى على حرية واستقلال الأمم الضعيفة ، مالاً وعدةً ، وهذه مقاصد فاسدة فى نظر الحكمة والعدالة ، ولذلك حرمت الديانات الربا تحريماً مغلظاً» .

ثم يكشف الكواكبى فى الفصل نفسه من كتابه «طبائع الاستبداد» مصادر تراكم الثروات (التراكم المالى) عند كبار الرأسماليين فى الدول الاستعمارية حيث يقول : . . . ولكن تحصيل الثروة فى عهد الحكومة العادلة عسر جداً ، وقد لا يتأتى إلا من طريق المراباة مع الأمم المنحطة ،

أو التجارة الكبيرة التى فيها نوع من الاحتكار ، أو الاستعمار فى البلاد البعيدة مع المخاطرات» . ويقول : « . . والغرب سبق إلى تقدير معنى الحرية والعدالة ، ولكنه لا يأخذ بيد الشرق ، بل يستغله لمصلحته» . فالاستعمار - كما يراه الكواكبى - هو : السيطرة السياسية والاقتصادية ، ونهب ثروات الشعوب ، وهو الشكل الدولى الذى يظهر فيه الاستبداد .

البعد القومى لقضية التحرر

لعلها أول مرة ، فى الفكر السياسى العربى ، تناقش فيها كلمات مثل«الشعب» ، و«الأمة» و«الوطن» و«القومية» ، وفق المفاهيم السياسية والقانونية الحديثة ، وكان كتاب «أم القرى» الميدان الفكرى الخصب لمناقشة هذه المفاهيم بأسلوب نقدى ، يقوم على الحوار الدقيق إزاء مشكلات العالم العربى والإسلامى .

وفى هذا الكتاب يطرح الكواكبى هذه المفاهيم على شكل تساؤلات تحمل بذاتها أجوبتها : «ماهى الأمة ؟ أى شعب ؟ هل هى ركام مخلوقات نامية ؟ أو جمعية عبيد لمالك متغلب ؟ أم هى جمعٌ بينهم روابط جنس ، ووطن وحقوق مشتركة ؟ » .

على أن الكواكبى ، فى دعوته التحررية القومية هذه يستهدف تحرير الاسلام من شرور الاستبداد ، وذلك بإصلاح الشرع وإنشاء نظام شرعى موحد وحديث عن طريق الاجتهاد ، ولكن الطريق إلى هذا الاصلاح لا يتم

إلا بتعديل ميزان القوة ضمن الأمة الاسلامية ، بنلقها مجدداً من أيدى الأتراك إلى أيدى العرب ، فالعرب وحدهم يستطيعون حفظ الاسلام من الفساد ، وذلك لمركز الجزيرة العربية فى الأمة ، ولمكانة اللغة العربية فى التفكير الاسلامى . أضف إلى ذلك أن الاسلام العربى قد نجا نسبياً من المفاسد الحديثة . فيجب إذن إعادة مركز الثقل إلى الجزيرة العربية ، بتنصيب خليفة – حاكم – عربى من نسب قريش ، يختاره ممثلون عن الأمة ، ويكون له سلطة دينية فى جميع أنحاء العالم الاسلامى ، على أن يعاونه فى ممارسة السلطة مجلس استشارى يعينه الحكام المسلمون ، كما يكون له سلطة زمنية فى الحجاز ، على أن يعاونه فيها مجلس محلى .

والكواكبى فى تأكيده على الدور الذى يضطلع به العرب فى العالم الاسلامى ، إنما كان يطور ويركز ، ويطرح على الصعيد السياسى الصريح ما بدأ يتلمسه ، ويقول به جمال الدين الأفغانى ، حول الشعب العربى ، والأمة العربية ، والجنسية العربية . ولأن ضيق الأفق والتعصب الدينى لم تكن أحد ملامح تفكيره ، فلم يضع مصالح شعوب الشرق فى معارضة المصالح الانسانية العامة ، فقد فهم الكواكبى جيداً أن تطور الثقافة القومية يجرى فى إتصال وثيق مع تطور المدنية والانسانية فى العالم ، وقد قدر إنجازات الغرب فى الميادين العلمية والثقافية حق قدرها . وكان واحداً من أوائل الذين ميزوا مصالح العرب الخاصة من المجموعة العامة لمصالح الشعوب الاسلامية ، معبراً عن طموح العرب إلى التطور المستقل وإلى التحرر من أى شكل من أشكال الاستبعاد .

البديل الاصلاحى لا الثورى

إن دراسة الكواكبى لمختلف مظاهر الاستبداد وأسبابه ، ودراسته لأسباب التخلف فى الوطن العربى والعالم الاسلامى ، وانحيازه الواضح والحاسم للجماهير ، والتحرر القومى من الأتراك ، ومن الاستعمار ، تشكل بذاتها أساساً للوصول إلى الاستنتاج الطبيعى : أن طريق التخلص من الاستبداد ومن التخلف ، ومن السيطرة الأجنبية هو طريق الثورة .

ولكن الدقة العلمية عند الكواكبى ، فى دراساته هذه ، جعلته يخشى أن يؤدى «انفجار الفتنة» إلى الانتقال بالبلاد من استبداد إلى استبداد آخر ، لهذا فهو يشدد على أنه «يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يُستبدل به الاستبداد» .

كما يرى أن معرفة الغاية ، ولو إجمالاً ، شرط طبيعى للإقدام على كل عمل ، وأنه لابد من تعيين المطلب تعييناً واضحاً بحيث يأتى متوافقاً مع رأى أكثرية الشعب . فهو مع ضرورة توعية الشعب ، وإعداد الشعب إعداداً تثقيفياً لمحاربة الاستبداد .

ويقول « . . . وهذا الاستعداد الفكرى النظرى لا يكفى أن يكون مقصوراً على الخواص – النخبة – بل لابد من تعميمه ، ويتبدى ذلك بعد إحساس الأمة بآلام الاستبداد ، ولاشك أن الفرد المتحمس فى شأن عمومى مثل محاربة الاستبداد ، يُعدى العشرات والمئات وربما الألوف حسب قوة براهينه» .

إلا أن الكواكبى – وهو يؤكد على التمسك بفكرة الاصلاح السلمى

للمجتمع – يدرك أن صبر الشعب يمكن أن ينفذ وعندئذ يثور على الاستبداد من أجل الحرية ، ويرى الكواكبى أن مثل هذا الطريق النضالى مرغوب فيه بشكل أقل ، لأنه أقل ثماراً من برنامج الاصلاح الذى يرسمه . والحجج التى يقدمها ضد الطريق غير السلمى لحل المسألة تنحصر فى جوهرها ، فى تحديد طبيعة «الفتنة» – أى الانتفاضة – فيقول : «أنها تؤدى إلى تضحيات كبيرة وهذا هو المأخذ الرئيسى عليها ، إن الشعب الذى لا يدرك أسباب مصائبه ، والذى لا يرى مثلاً أعلى أمامه ، وبالأحرى هذا الشعب الجاهل ، عندما يثور ، فهو لا يستطيع غير عزل مستبد معين ، لكنه لا يستطيع القضاء على الاستبداد ذاته» .

إلا أن الكواكبى ، وبالرغم من كل مظاهر الاعتدال فى فكره السياسى ، يثق فى أن الانتفاضة بمجرد بدءها يمكن أن تنجح ، ويجب استخدامها من أجل بلوغ الهدف النبيل وهو القضاء على الاستبداد . وفى حالة حدوث انتفاضة شعبية فيجب على «العقلاء» أن يبتعدوا عن الانتفاضة « . . . إذ من الضرورى لهم صون أرواحهم كى يحتفظوا بأنفسهم من أجل بناء المجتمع الجديد فى حالة انتصار الانتفاضة» .

وفى رأى الكواكبى « . . أن أفضل سبيل أمام النخبة ألا تكون لها أى صلة بالاستبداد ، وألا يقفوا فى صف الثوار كذلك ، ولابد من أن يساعدهم هذا على الاحتفاظ برؤية سليمة للأمور» ! ، والكواكبى فى تلك الرؤية يقترب من رؤية على مبارك ، ولكنه لا يسلك مسلكه .

ويمكن القول إجمالاً ، أن الكواكبى بمؤلفاته يعدّ أحد النوافذ العربية

على أيديولوجية التنوير الفرنسي البورجوازية في وجهها الليبرالي والتقدمي ، وبدت قدراته الفكرية العالية باستيعابه لهذه الأيديولوجية بما يتماشى مع الاحتياجات الملحة للتطور الاجتماعي للوطن العربي وإطلاع العرب عليها في أنسب شكل لهم ، وطبيعي أن الكواكبي - شأنه في ذلك شأن غيره من مفكري النهضة العربية - كان يرتكز على وجهة النظر الدينية والأخلاقية .

وقد ظل صلباً في مواجهته للاستبداد ، مدافعاً عن الاسلام الصحيح ومعتمداً في تفسيره الكثير من الظواهر على روح من التدين العميق . واعتماده في نفس الوقت على نزعة ليبرالية تنويرية حديثة . ولذلك فإنه يظل واحداً من أكثر الشخصيات الاجتماعية والسياسية العربية في أواخر القرن التاسع عشر راديكالية ، لأنه ربط على نحو فعال بين الإبداع السياسي والفكري ، وبين النضال الوطني والقومي في نفس الوقت .

«٥»

بطرس البستانى . . .

الدعوة للتسامح الدينى

« ٥ »

بطرس البستانى . . الدعوة للتسامح الدينى

كانت القضية التى شغلت الطهطاوى وخير الدين التونسى ، تدور حول هذا السؤال : كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث ، دون أن يتخلوا عن دينهم ؟ . وبما أنهما تربيا تربية تقليدية قبل إتصالهما الفعلى بالمدنية الفرنسية ، وكتبا لسائر العرب المسلمين الذين لم يتصلوا مثلهم بهذه المدنية . فقد كان عليهما أن يدافعا عن المدنية الحديثة بمفاهيم إسلامية تقليدية .

أما المسيحيون الناطقون بالضاد ، الذين كانوا قد اتصلوا بأوروبا بواسطة مدارس الارساليات والتجارة ، فلم تجابههم هذه القضية ، بل جابتهم قضية أخرى تخصهم وحدهم . فأوروبا لم تكن غريبة عنهم كما كانت عن المسلمين ، لذلك لم يشعروا – إذا قبلوا بأفكارها وأساليب حياتها – بأنهم غير منسجمين مع أنفسهم ، أو بأنهم بحاجة إلى تبرير عملهم أمام معاصريهم أو أجدادهم .

لكن التفكير الأوروبى الحديث ، الدائر حول الحقوق والواجبات وطبيعة المجتمع وفضائله ، قد أثار عندهم ، كجماعات مُقفلة تعيش خارج نطاق الحياة السياسية أسئلة لم يكونوا فى وضع يسمح لهم بالإجابة عليها ، وأن الذى أثار هذه المسألة ، بإلحاح أشد ، هو بيانات المبادئ الكبرى الصادرة عن السلاطين فى ١٨٣٩ و ١٨٥٦ ، والتى كانت تحمل معانى

مختلفة بالنسبة للمسلمين والمسيحيين . فبينما كان المهم فيها للمسلمين إستعادة قوتهم ، كان ما يهم المسيحيين منها تأكيدها على حقوقهم .

وفى عام ١٨٦٥ نشرت أول ترجمة عربية للكتاب المقدس فى بيروت بعد سبعة عشر عاماً من الجهد الذى ساهم فيه بطرس البساتى وناصيف اليازجى مساهمة كبيرة – وأن هذه الترجمة التى أعقبتها محاولات أخرى – ساعدت على «تعريب» المسيحيين وكانت خطوة جادة نحو قيام «مسيحية عربية» . وقد أدى الشيخ ناصيف اليازجى (١٨٠٠ – ١٨٧١) وفارس الشدياق (١٨٠١ – ١٨٨٧) وبطرس البستانى (١٨١٩ – ١٨٨٣) خدمة جليلة بتطوير اللغة العربية الحديثة . وقد حافظوا على النحو الكلاسيكى ، إلا أنهم جعلوه أكثر بساطة ودقة وانسجاماً مع الضرورات والعلوم المعاصرة .

البستانى . . . سيرة ذاتية

لم يكن بطرس البستانى ، المسيحى المارونى ، أقل تأثيراً من أبناء جيله أمثال اليازجى ، أديب أسحق (١٨٥٦ – ١٨٨٥) ، والشدياق ، وإن كان تأثيره من نوع آخر . فقد نشأ البستانى فى كنف عائلة أنجبت عدداً من العلماء ، وتربى فى الدير المارونى فى عين ورقة حيث تلقى أصول اللغة العربية ولغات عديدة أخرى .

كان أمثاله من الشباب المُثقف فى ذلك الوقت لا يجدون مجالاً لمواهبهم أفضل من العمل فى القنصليات الأجنبية – البريطانية والأميركية فى

بيروت – لكنه وطد علاقته بالقساوسة الأميريكيين الأنجيليين ، فاعتنق مذهبهم وساعدهم على ترجمة التوراة إلى العربية ، كما اشتغل بالتدريس فى معاهدهم ، وفى عام ١٨٦٣ ، أسس «المدرسة الوطنية» ، وأقامها كما يدل اسمها ، على مبدأ وطنى لا دينى . وقد حرص على دراسة اللغة العربية وبث محبتها فى القلوب ، وقد أسهم قاموسه العربى «المحيط» ، وموسوعته العربية «دائرة المعارف» ، والنشرات الدورية التى كان يرأس تحريرها ، فى خلق نثر عربى حديث ، صالح للتعبير البسيط الدقيق المباشر عن المفاهيم الفكرية الحديثة ، وهكذا نشأت ، على يده الحلقة المنعقدة حوله من أبنائه . وأقربائه وأصدقائه وتلاميذه ، القصة والرواية العربيتان الحديثتان والصحافة العربية الحديثة .

وتتمتع «دائرة المعارف» على وجه خاص بأهمية بارزة فى فكر البستانى ، لأنها نجحت فـى تشخيص الفكر الاجتماعى والسياسى العربى ، فهى تحتوى على مواد عديدة تعكس مستوى المعارف العلمية الطبيعية لعصره ، وفيها معلومات كثيرة فى ميادين الاقتصاد والتجارة والسياسة . . إلخ ، وتظهر دائرة المعارف اهتماماً ملحوظاً باللغة العربية وتاريخ الثقافة العالمية والعربية . وكانت بمثابة أول موسوعة عربية ، أوروبية الطراز .

قضية التخلف والتقدم

يُبدى البستانى اعتزازه بالماضى العربى المجيد ، مقتنعاً بعروبة جميع

الناطقين بالضاد من مسيحيين ومسلمين ، فقد أخذت أوروبا عن العرب عندما كانوا فى أوج عظمتهم ، ثم «سقطت رغبة العلم عند العرب» لا من جراء انحطاط داخلى ، بل نتيجة «لأحوال كثيرة وأسباب متنوعة» . وهكذا إنتقل العلم إلى أوروبا ، فعلى العرب اليوم أن يستردوه منهم ، وبذلك إنما يستردون ما كان لهم .

ويقول البستانى « . . . من الخطأ الاعتقاد أن فى إمكان العرب أن يعثروا فى تراثهم على كل ما يحتاجون إليه لنهضتهم» لكنهم ، إذا ما أرادوا أن يتعلموا ، فإن العرب يمكن أن يحققوا التقدم بأسرع مما حدث فى أوروبا .

ويدعو البستانى من أجل النهضة العربية وشروط تقدمها إلى الارتكان إلى القواعد الثلاثة التالية :

أولاً : التمسك بـ«روح العصر» ، كعامل حاسم يحدد طبيعة كل عصر ، ويعكس تفاعل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، وروح العصر – فضلاً على ذلك – هى مجموعة المبادئ التى تسترشد بها كل الأمم معاً وكل أمة على حدة . وهى تظهر بوضوح بالغ فى نشاط العلماء الرئيسيين والقادة السياسيين ومن إليهم ، وأعمال الناس وسياسة الدول يجب أن تستجيب لروح العصر . وهكذا فروح عصر النصف الثانى من القرن التاسع عشر مثلاً تحددها – فى رأى البستانى – مبادئ المساواة والحرية الكاملة والتطور الاجتماعى وسيطرة الحق والنظام والقانون ، أى مبادئ الثورة الفرنسية .

ثانياً : أن الشرق لا ينهض إلا بالاطلاع على فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها ، ولكن البستانى لم يكن ليرضى بالتقليد الأعمى الذى لا يميز بين الصالح والضار ، فالقبول بالعادات الأجنبية لمجرد كونها أجنبية . وهو ماكان يلمسه فى طبعْ السوريين . فالواجب هو أن نقبل هذه العادات أو نرفض حسب قيمتها . وقد وجد ، على ضوء هذه النظرة ، كثيراً مما يُنتقد فى العادات الأوروبية ، لكنه وجد فيها أيضاً ما هو جميل ولا مبرر للتردد فى اقتباسه .

ثالثاً : ينبغى إدخال النزعة الجمهورية والنزعة الدستورية بشكل تدريجى ، بمقدار إنتشار التنوير ونمو درجة استعداد الشعب للمشاركة فى الحكم . وينبغى بالمثل توسيع التمثيل الشعبى ، أما اجتذاب الشعب قبل الأوان إلى تحمل تبعات السلطة فضرره أكبر من نفعه – وفق رؤية البستانى – ويشير هنا إلى إدراك روح العصر فى القرن التاسع عشر من أجل السعى إلى نيل حقوق الشعب وحمايتها ، والوقوف ضد الظالمين . وعلى ضوء ذلك فإن الحكام يضطرون ، لخوفهم من الثورة ، إلى تقديم تنازلات وإجراء إصلاحات والموافقة على الحد من سلطاتهم .

وقد حددت هذه الأفكار عن التطور السياسى للمجتمع رأى بطرس البستانى فى آفاق تطور بلدان الشرق أيضاً ، ويلخص حورانى على النحو التالى : «أن الشرق الذى كان مزدهراً فى غابر الزمان قد آل إلى الانحطاط . وسبب الانحطاط هو الحكومات الفاسدة ، ولإصلاح الحالة ، لابد من حكومات صالحة ، ترتكز قبل كل شئ على احترام مبدأ العدالة ،

وعلى فصل السلطة السياسية عن السلطة التنفيذية ، وعلى تكليف سليم ، وتنفيذ الأشغال العامة وإدخال التعليم الالزامى ، مع توحيد مشاعر السكان الذين تفتتهم الخصومة الدينية» .

الوطن ، والوحدة الإقليمة ، والعروبة

شاطر رجال النهضة السوريون – بصفة عامة – فكرة العثمانية ، فكرة مساواة ووحدة كل شعوب الامبراطورية العثمانية بصرف النظر عن الانتماء القومى والديانة ، تلك الفكرة التى كانت تغذى سياسة السلطان الرسمية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وقد ربط العرب إمكانية حصولهم على حقوق متساوية مع الأتراك والرقى الشامل بغلبة هذه الفكرة .

ومما له دلالته فى هذا الصدد الدعوة التى جاءت فى مجلة «الجنان» إلى اتحاد العثمانيين تحت راية السلطان ، فقد قالت : «لا يجب علينا مراعـــاة الفوارق القومية ، عندما يدور الحديث عن المشاكل السياسية ، إن حالتنا ممتازة ، لأن عندنا اسطنبول . . . » .

ومما يزيد من طرافة هذه الدعوة أن الصحيفة ، كما هو معروف ، كان يصدرها مسيحيان هما بطرس وسليم البستانى . فقد تمسك البستانى بالشرعية العثمانية ، إذ نادى بفكـــرة وطن سورى فى نطاق الدولة العثمانية .

ولذلك فقد كان نداؤه موجهاً إلى الوجدان الوطنى ، ولكنه كان ضمناً

موجهاً إلى السلطات العثمانية ، وكان بعد أخذه الظروف المحلية بعين الاعتبار ، يشارك دعاة الاصلاح العثمانى نظرتهم . فإذا كان على سوريا أن تتمدن ، فعلى حكامها أن يقوموا بأمرين : الأول : إصدار قوانين عادلة متساوية تتفق مع روح العصر ، وتلتفت إلى الموضوع لا إلى الأشخاص ، وتقوم على الفصل بين حقلى الدين والدنيا . والثانى : إنشاء تربية باللغة العربية ، «إذ يجب ألا تصبح سوريا بابل لغات ، كما هى بابل أديان» . أما غرض هذه التربية فيجب أن يكون فهم العلوم الحديثة وما يكمن وراءها من طريقة عقلية دقيقة للتفكير والعمل .

والبستانى فى دعوته تلك ، لم يكن يحمل فيما يقوله أى تلميح إلى رغبة منه فى التخلى عن الولاء للسلطان ، إلا أن دعوته كانت موجهة إلى أولئك الذين ينتمون إلى وحدة صغيرة معينة ضمن الأمبراطورية ، كانت كوحدة الطهطاوى – وحدة إقليمية – – فسوريا ككل هى وطن . إذ أن جميع سكانها مشتركون فى أرض واحدة وعادات واحدة ولغة واحدة .

إلا أنه فى أواخر الخمسينات ، أخذ مفكرو السوريين ينظرون إلى الوطن بوصفه عالماً أصيلاً متميزاً عن عالم الأتراك ، وكان من شأن فكرة «العروبة» التى طرحوها أن تجسد روح الوعى العربى . وهكذا ففى نشاط أول جمعية تنويرية – الجمعية العلمية السورية – ظهرت بوادر الوعى القومى العربى فى محاولات إحياء مجد العرب التليد فى ذاكرة الناس ، وصيانة اللغة العربية ، وإبراز التاريخ العربى .

وفى فبراير ١٨٥٩ ألقى بطرس البستانى فى بيروت محاضرة مكرسة

لحالة الثقافة العربية ونشر المعارف بين العرب . وفى حديثه عن الانحطاط الذى يمر به العرب ، دعاهم إلى التعليم والعمل فى سبيل نهضتهم .

ومع أن نزعة القومية العربية لا تتميز فى محاضرته بأية خطوط محددة ، لكن يسترعى الانتباه توجه البستانى إلى العرب بشكل عام – وليس إلى السوريين وحدهم – وتقريره للأهمية العربية العامة للأدب العربى .

وبعد ذلك بعشر سنوات ، فى مقارنته بين عادات وأخلاق المجتمع العربى ، والمجتمع الأوروبى الغربى ، يستخدم البستانى تعبير «أبناء العرب» وينوه «بالدم العربى» .

الدعوة للتسامح بين الأديان ، وبناء الوطن الواحد

يعطى البستانى الحرية الدينية والمساواة والاحترام المتبادل بين أبناء الأديان المختلفة اهتماماً أكبر من اهتمام الطهطاوى وخير الدين التونسى ، ولم يكن ذلك بسبب الظروف التى كتب فيها فحسب ، بل بسبب الاتجاه الشخصى الذى اتخذه لحياته أيضاً . إذ كان قد انفصل عن الطائفة المارونية المغلقة ليعتنق البروتستانتية .

ولعل هذا الإنتقال من طائفة إلى أخرى هو ما أوحى إليه بفكرة الإنتماء إلى جماعة أكبر وأكثر اتساعاً . لكنه استمر على الكتابة ، بمعنى من المعانى ، كمسيحى يخاطب المسيحيين ويناشدهم أن يحبوا أعداءهم ويبتعدوا عن روح الانتقام . غير أنه رسم خطاً فاصلاً بين نوعين مختلفين

من التدين : التعصب الأعمى الذى أهلك سوريا ، والاحترام المتبادل بين الديانات الذى يجب أن يوجد وقد وجد من قبل .

ففى سنوات الصدامات الدينية فى لبنان – عام ١٨٦٠ – توجهت صحيفة «نفير سورية» التى كانت يصدرها البستانى ، بدعوة اللبنانيين إلى التسامح ، والكف عن الفُرقة والتناحر بين أبناء الوطن الواحد ، وتعزيز الصداقة بين الناس بصرف النظر عن عقيدتهم أو انتمائهم الطائفى . ويقول البستانى : «ألا تشربون كلكم نفس الماء ، ألا تتنفسون كلكم نفس الهواء ؟ » .

ويؤكد البستانى على الوحدة الوطنية كأحد أهم الركائز التاريخية للتقدم ، فيقول : « . . . إن أول ما يجب تعلمه إنما هو أهمية الوحدة الوطنية ، وواجب جميع الذين يعيشون فى البلد الواحد أن يتعاونوا على قدم المساواة ، وذلك أولاً بالاعتراف بأن جميع الأديان واحدة أصلاً : فكلنا – شرقيين وغربيين – ذوو طبيعة واحدة بشرية ، وكلنا متحدرون من الأبوين الأولين . ولكنا نعبد الإله الواحد . . . . » .

كان البستانى يعبر بهذا القول عن موقف كان تفسيره على ضوء العقيدة الاسلامية أسهل منه على العقيدة المسيحية ، ومع ذلك فقد تبنّاه جميع الكتاب المسيحيين من مدرسته . فقد كتب سليم البستانى – ابن بطرس البستانى والمحرر الفعلى لمجلة الجنان – مقالة بعنوان «الغد» ، ونشرت فى مجلة الجنان فى سنة ١٨٧٠ ، ويقول : « . . . لقد بدأنا حديثنا بالدعوة إلى نبذ الفرقة الدينية ونختتمه بها ، فلن نبلغ الهدف المنشود

(الرقى) دون ذلك» .

وهكذا أرسيت خلال الخمسينات إلى السبعينات من القرن الماضى أسس النزعة القومية العربية والسورية بعيداً عن الأفق الضيق للتعصب الدينى .

ويمكن القول بصورة عامة ، إن العمل التنويرى وتطور الصحافة ونشوء الجمعيات العلمية ذات النزعة القومية ، قد ساعدت على التقارب الداخلى لمختلف التجمعات الاجتماعية التى كانت ترزح تحت طغيان الدولة العثمانية وقهر النظام الاقطاعى ، فقد تشكل الرأى العام وتكونت فئة الانتلجنسيا العربية الليبرالية على أساس المصالح العامة ، وكذلك الثقافة والأفكار التنويرية بوجه عام .

وهنا نلتقى بأسماء مثل : إبراهيم اليازجى ، وسليم شحاذة ، ويعقوب صروف ، وسليم البستانى ، وهنا أيضاً نلتقى بجهود بطرس البستانى الذى لا يعرف الكلل .

فقد أعطى للحركة المعادية للاقطاع والحركة القومية التحررية أهمية كبيرة ، وفى ظروف تخلف البلدان العربية الاقتصادى والثقافى ، كانت المهام المطروحة أمام قادة التنوير العربى ، لم تزل تحتفظ بحيويتها حتى فى العقود الأولى من القرن الحالى ،

ومن اليسير أن نفهم أنه ، حتى بعد أن دفعت الحياة إلى الصدارة بمشكلات النضال السياسى الحاد ، استمرت عناصر من البرنامج التنويرى تؤثر على كل قرار سياسى ، وأبرزها ما يتعلق بمشكلات

الوحدة الوطنية والتآخى بين الطوائف .

وفى دراستنا لمشكلات التطور الفكرى العربى ، لا ينبغى أن نغفل الإشارة إلى أن الحركات التحررية الشعبية والانتفاضات الوطنية العفوية كانت جزءاً لايتجزأ من خلفية الحياة الأيديولوچية العربية فى فترة نشوء فكر النهضة والتنوير العربى ، وفى فترة تشكل الوعى القومى وتربية الاحساس بالحقوق والواجبات المدنية ، وهى أفكار أسهمت فى صياغتها عدة أجيال من مفكرى النهضة العربية الأولى ، وما زالت الأجيال الراهنة منهم تواجه نفس المشكلات برغم انقضاء أكثر من قرن من الزمان .

«٦»

جمال الدين الأفغاني . . .
محرر العقول وباعث الشعوب

« ٦ »

جمال الدين الأفغانى . .

محرر العقول وباعث الشعوب

من الخطأ أن نتصور أن حركة التنوير قد فرضت نفسها على الخريطة الفكرية للمجتمع العربي والمصرى فى أعقاب الحملة الفرنسية دون مُنازع ، إذ الحقيقة أنها أصبحت عنصراً مؤثراً وواضحاً ، فى حين أن الغلبة ظلت فى الأساس للأفكار السلفية التى كانت قادرة على شن الحملة على حركة التنوير وإلزامها موقف الدفاع . فعندما نظر الطهطاوى وخير الدين التونسى فى أوروبا ، كان أكثر ما رأياه فيها أفكارها واختراعاتها الجديدة ، لا قوتها العدوانية الناجمة عن تلك الأفكار والاختراعات ، وبرغم أن خير الدين قد أدرك الأخطار الكامنة فى النفوذ الأروبى المهدد لكيان الأمبراطورية العثمانية ، إلا أنه رأى أن بالإمكان صد تلك الأخطار بمعاونة الدول الليبرالية نفسها ، فلم يكن ثمة تناقض بين متطلبات النهضة والارتباط بالغرب الرأسمالى فى نفس الوقت ! وتلك أحد جوانب الإخفاق فى اجتهادات بعض مفكرى النهضة العربية .

وفى أعقاب النصف الثانى من القرن التاسع عشر بدت أخطار الاستعمار الأوروبى واضحة ، بحيث جعلت أفكار النهضة هى الدعوة للتحرر من السيطرة الخارجية ، وهنا ظهرت حركة فكرية تهدف إلى توحيد الاسلام فى وجه الخطر المشترك ، وقد دعا أصحابها إلى أن الحكم

الإسلامى الأوتوقراطى الشخصى لا يمكن أن يشكل محوراً للوحدة ، لذلك لم يقبلوا ، بالرغم من رغبتهم فى التعاون مع السلطان عبد الحميد ، أو أى حاكم آخر يعمل لهذا الهدف ، أن يسخروا كفاحهم من أجل مصالح العرش أو السلطان أو الحاكم .

حياة من النضال المتواصل

قد يكون من الواجب هنا التحدث عن شخص لا التحدث عن حركة ، وما ذلك إلا لأن فكرة «الوحدة الاسلامية» الثورية هذه ، وذلك الخليط من الشعور الدينى والوطنى والراديكالية الأوروبية المستنيرة ، إنما تجسدت كلها فى شخصية رجل مدهش ، لامست حياته مشاعر العالم الاسلامى بكامله فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وأثرت فيه تأثيراً عميقاً . ذلك هو السيد جمال الديم الأفغانى (١٨٣٩ – ١٨٩٧م) .

لقد كانت حياته نفسها صفحة مفتوحة للملأ ، غير أن شيئاً من الغموض لا يزال يحيط بها ، فقد وصف نفسه أنه من السادة ، أى من أحفاد النبى وينتمى إلى الحسن بن الإمام على . لكن هل كان أفغانياً ، كما كان يقول ، أم فارسياً ، كما كان يدعى خصومه ؟ .

ولهذه المسألة بعض الأهمية ، لأنه إذا كان فارسياً ، وجب أن يكون شيعياً ، وهذا ما قصد إليه خصومه – بضيق أفق – بغرض حصاره فى إطار طائفى محدود ، وهذا ما جعله راغباً فى نفى تلك الفارسية المزعومة والإصرار على أفغانيته .

وقد ولد جمال الدين الأفغانى عام ١٨٣٩ فى «سعد آباد» من أعمال مدينة كابول ، وسط عائلة أمراء يشاركون فى حكم تلك المنطقة . واستطاع الأفغانى فى صباه أن يتلقى العلم بعقل قادر على الاستيعاب الواسع والسريع والعميق ؛ فنما فكره الموسوعى ، وأتقن العديد من علوم التاريخ والشريعة والطبيعة والرياضيات وحتى نظريات الطب ، ومبادئ علوم العربية .

ومنذ بداية شبابه وجد نفسه إلى جانب الأمير محمد الأعظم خان الذى يعارض النفوذ الانجليزى ، فسلط عليه الانجليز أميراً آخر كان عميلاً لهم هو شير على ، الذى ساندوه عسكرياً ، فانهزمت أمامه قوات محمد أعظم . وغادر الأفغانى وطنه بسبب تآمر الاستعمار ، وذهب إلى الهند ، حيث جابه الانجليز أيضاً ، فأبعدوه ، فقصد مصر .

وفى عام ١٨٧١ – وهى العودة الثانية له إلى مصر – أمن له رئيس الوزراء رياض باشا ، معاشاً من الحكومة ، وقد بقى ثمانى سنوات ربما كانت أخصب حقبة فى حياته ، كان فيها الموجه والمعلم غير الرسمى لفريق من الشباب ، معظمهم من الأزهر ، وممن كتب لهم أن يلعبوا دوراً هاماً فى الحياة المصرية ، كان بينهم ، فضلاً عن محمد عبده ، سعد زغلول الذى تزعم ثورة ١٩١٩ بعد قرابة خمسين سنة ، وقد علمهم فى بيته – أكثر الأحيان – ما رأى أنه الاسلام الصحيح ، شارحاً لهم الكلام والفقه والفلسفة والتصوف ، كما علمهم أموراً كثيرة أخرى : خطر التدخل الأوروبى والحاجة إلى الوحدة الوطنية لمقاومته والسعى إلى وحدة أوسع

للشعوب الاسلامية ، والمطالبة بدستور يحدد سلطة الحاكم . كما أسس عام ١٨٧٩ ، الحزب الوطنى الحر ، الذى مهد للثورة العرابية فيما بعد ، وفى العام نفسه نفاه الخديو توفيق من مصر بتحريض من القنصل الانجليزى بالقاهرة ، ولكن تلامذة الأفغانى شاركوا بفعالية فى الثورة العرابية .

وفى عام ١٨٨٤ – بعد الاحتلال الانجليزى لمصر – أصدر فى باريس الجريدة الشهيرة «العروة الوثقى» وكانت لسان حال جمعية «العروة الوثقى» السرية التى أسسها الأفغانى ونظم فروعاً لها فى عدد من البلدان الشرقية خاصة الهند ومصر ، لمقاومة الاحتلال الانجليزى .

وقد خشى السلطان عبد الحميد من تأثيره على استقرار السيطرة التركية على البلاد العربية ، فدعاه إلى الاستانة لتطبيق أفكاره الدستورية على الولايات العثمانية ، وما لبث أن أحاطه عبد الحميد بالجواسيس ، وبما يشبه السجن ، ولكن الأفغانى أملى على مريده محمد المخزومى عام ١٨٩٧ ، كتابه العظيم الذى يضم خلاصة أفكاره وتجاربه ، وقد صدر فيما بعد بعنوان «خاطرات جمال الدين الافغانى» ، وقد توفى بتأثير استفحال مرض الأسنان ، الذى تبين فيما بعد أنه «سرطان فى الفك» ، وقد عومل مرضه بأهمال يصل إلى حد الأغتيال المدبَّر .

وكان الأفغانى يعرف لغات عدة ، ويحب التحدث إلى أصدقائه بلا انقطاع فى مقاهى القاهرة أو فى «سجنه المذهب» فى اسطنبول ، كما كان خطيباً يثير الجماهير ، غير أنه لم يكن يحب الكتابة ، ولم يكتب

بالفعل إلا القليل ، وقد نشر أراءه العامة فى مقالاته السياسية وعدد قليل من المؤلفات الصغيرة ، ككتابه فى «الرد على الدهريين» ورسالته فى الرد على محاضرة الفيلسوف الفرنسى «رينان» عن «الاسلام والعلم» ، وافتتاحياته فى «العروة الوثقى» . غير أنه بالامكان – استناداً إلى هذه المصادر ، وإلى تلخيصات لأحاديث وضعها بعض تلاميذه – أن تكون لنا فكرة واضحة عن تعاليمه .

دفاعا عن الاسلام

عندما كان الأفغانى فى باريس فى الثمانينات من القرن التاسع عشر ، دخل فى نقاش مع رينان ، فرينان كان قد أدعى فى محاضرة له عن «الاسلام والعلم» ألقاها فى السوربون عام ١٨٨٣ ، أن الاسلام والعلم لا يتفقان ، مما يستوجب القول ، استنتاجاً ، أن الاسلام والمدنية لا يتفقان . يقول رينان : « . . . كل من كان مطلعاً بعض الاطلاع على أحوال زماننا يشاهد بوضوح إنحطاط البلدان الاسلامية الحالى ، وتقهقر الدول الخاضعة لحكم الاسلام . وانعدام معالم الفكر لدى الشعوب التى اقتبست عن هذا الدين وحده ثقافتها وتربيتها ، فجميع من يأمون الشرق أو افريقيا يدهشهم ضيق التفكير المحدود بصورة حتمية لدى المؤمن الحقيقى ، وذلك الطوق الحديدى الذى يطوق رأسه ، فيجعله مغلقاً بإحكام فى وجه العلم وعاجزاً عن تلقى أى شئ ، أو الإنفتاح على أى فكرة جديدة» .

وختم محاضرته بالاشادة بقيمة العلم ودعوة الأمم كلها - شرقية وغربية - إلى الاقبال عليه ، «فالعلم روح كل هيئة إجتماعية ، وبه تتقدم الأمم ، وبه يتحقق العدل ، وبه يستخدم العقل القوة . . وهو لا يساعد إلا على التقدم المؤسس على حرمة الانسان وحريته» .

وقد رد الافغانى على أقوال رينان هذه رداً لا يخلو من العمق ، فوافق على أن الأديان ، وإن كانت ضرورية لتحرير الإنسان من بربريته ، قد تجنح به إلى عدم التساهل ، ففى «عهد طفولة الجنس البشرى ، لم يكن بإمكان الإنسان أن يميز بعقله بين الخير والشر ، ولا بإمكان ضميره المعذب أن يجد الراحة فى ذاته . فجاء الدين يفتح له آفاق الأمل ، فارتمى فى أحضانه ، لكنه اضطر - لجهله أسباب الأحداث المحيطة به وأسرار الموجودات - أن يأخذ بارشادات رؤساء الدين ويأتمر بأوامرهم المفروضة عليه باسم العلى ، دون أن يتمكن من تمحيص نفعها أو ضررها . إلا أن هذا لم يكن سوى مرحلة عابرة مرت بها الديانات . أما المرحلة التالية ، فقد تحرر الناس من القيود المفروضة على عقولهم ، وأعادوا الدين إلى نصابه الصحيح ، كما جرى فى المسيحية على عهد الاصلاح» .

ثم استطرد الأفغانى إلى القول بأن العرب «أخذوا عن اليونان فلسفتهم ، كما أخذوا عن الفرس ما أشتهروا به . بيد أن هذه العلم التى أخذوها بحق الفتح قد رقوها ، ووسعوا نطاقها ووضحوها ، ونسقوها تنسيقاً منطقياً ، وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سلامة الذوق وتنطوى على التثبت والدقة النادرين ، وقد كان الفرنسيون والانجليز

والألمان لا يبعدون عن روما وبيزنطة بعد العرب عنهما ، وكان من السهل عليهم أن يستغلوا كنوز علوم تلك المدينتين ، ولكنهم لم يفعلوا ، حتى جاء اليوم الذى ظهر فيه منار المدينة العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءه وبهاءه على الغرب ، فأحسن الأوروبيون إذ ذاك استقبال أرسطو بعد أن تقمص الصورة العربية ، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو فى ثوبه اليونانى على مقربة منهم ، أو ليس هذا برهاناً آخر ناصعاً على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعى للعلوم ؟ » .

وهنا نلمس شيئاً جديداً فى تفكير الأفغانى ، أو على الأقل إلحاحاً جديداً ، بدا فى موقف آخر ، وقد ارتكز على عاملين بارزين :

أولاً : توافر الخصائص المادية للمدنية الحديثة فى الفكر الاسلامى : فلم يعان الإسلام – كدين – ما عناه الآن ، بل بالأحرى الاسلام كمدنية . فهو يعتبر أن الغاية من أعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة فى كل نواحيها . فقد كان للأمة الإسلامية فى أوج مجدها الخصائص الضرورية للمدنية المزدهرة : التطور الاجتماعى ، والتطور الفردى ، والإيمان بالعقل ، والوحدة والتضامن ، وقد رأى الافغانى «أن ما أمكن تحقيقه فى الماضى يمكن أيضاً تحقيقه الآن . وذلك بقطف ثمار العقل ، أى علوم أوروبا الحديثة ، وإعادة بناء وحدة الأمة» .

ثانياً : إحياء الاسلام على أساس عقلانى : وذلك بإعادة النظر فى الفكر الدينى من زاوية العقل وروح العصر ، وشدد على قدرة الإنسان على معرفة أسرار الوجود ، مؤكداً أن «كل ما فى العالم الزائل يخضع للعقل

البشرى المطلق» ، وفى تمسكه بمبدأ الاجتهاد – حق المسلم فى التفسير الحر للقرآن – دعا الافغانى إلى نشدان الرقى الشامل ، لأن «الله خلق الانسان عاملاً واعياً» ولأن الحضارة من خلق الانسان . وذكر فى هذا السياق أن الاسلام ، من حيث الجوهر ، يلبى متطلبات الحاضر ، ولا يتناقض مع حركات التحديث . وأن القرآن والعلم لا يناقض أحدهما الآخر .

بين الجامعة الإسلامية ، والرابطة العربية

عندما نتتبع حركة تطور فكر الأفغانى ، وحركة مواقفه العملية ، نجد أن حقيقة نشاطه خلال فترة من الزمن ، فى إطار شعار «الجامعة الاسلامية» تحمل مضموناً مجدداً واضحاً ، وهو توحيد حركة الكفاح لشعوب البلدان الاسلامية ضد الاستعمار ، والتحرر من سيطرته ، ومما له أكبر الدلالة هنا ، أن تعبير «الجامعة الاسلامية» بالذات لم يرد فى مختلف كتابات الأفغانى حول توحيد المسلمين فى حين أن هذا التعبير طرح فى التداول كشعار من قبل السلطان عبد الحميد ودعاته ، كما أن الأفغانى لم يقل صراحة بقيام دولة إسلامية واحدة – رغم أن هذا يكفى أن تكون إحدى أمنياته كمسلم – بل أن تطور رؤيته الواقعية للأشياء جعلته يؤكد ، فى مقالته حول الوحدة الاسلامية ، أنه لا يقصد بدعوته هذه « . . . أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما يكون عسيراً ، ولكنى أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن . ووجهة وحدتهم الدين . . .

«وأن دعـوته فى «العـروة الوثقى» إلى الوحـدة الاسـلامـيـة ، إنما كـان مقصدها تقوية عناصر كل دولة مـن الدول الاسلامية ، «حتى تلحق بالدول الأوروبيـة فـى العـزة والمنعـة ، ولإنقـاذ مـصـر والشـرق من الاسـتـعـمـار الأوروبى» .

وقد رأى الأفغانى أن اللغة عنصر جوهرى فى خلق جماعة مُستقرة ، إذ أن المجتمعات البشرية التى لا تجمعها لغة مشتركة لا يمكن لوحدتها أن تكون ثابتة ، كما أنه من السهل على الجماعة التى ليس لها لغة خاصة تعبر بها عـن معرفتها ومهاراتها أن تخسر ما هـى عليه من المعرفة والمهارة ، « . . بل إن الجماعة الدينية نفسها تكون أقوى فيما لو كانت لها لغة مشتركة . فلو تبنى العثمانيون اللغة العربية دون سواها وجعلوها لغة الأمـبراطورية بأسرها ، لارتبطت شعوبها برابطتين بدل رابطة واحدة ، ولكانت متحدة وقوية» .

ورأى الأفـغـانى أن الرابطة الدينيـة لاتتـعـارض مع الروابط القـومـيـة القائمة بين أقوام ينتمون إلى أديان مختلفة : من هنا نداؤه إلى المسلمين فى مصر والهند قائلاً : «عليكم أن تتقوا الله فى حسن المعاملة وإحكام الألفة فى المنافع الوطنية بينكم وبين أبناء أوطانكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة» . بل من هنا دعوته إلى تضامن طبيعى يتعدى الأمة ، هو ذلك التضامن الذى يربط بين جميع شعوب الشرق التى يتهددها التوسع الالأوروبى . وقد أعلنت «العروة الوثقى» فى عددها الأول أنها موجهة «إلى الشرقيين عموماً وإلى المسلمين خصوصاً» .

النضال ضد الاستعمار

يقـــول الأفـغـانى : «إن الاسـتـعـمـار لغـة ، وإصطلاحـاً ، مـصـدراً ، واشتقاقاً ، لا أراه إلا من قبيل أسمـاء الأضداد ، وهو أقرب إلى الخراب والتـخـريب وإلى الاسـتـرقـاق والاسـتـعـبـاد منه إلى العـمـار والعـمـران والاستعمـار» . ثم يحدد الأفغانى أهداف الاستعمار تحديداً مستمداً من الوقائع نفسـهـا التى كان يراها بوضـوح . فيقول : « . . . لا تسـيـر دول الاستعمار إلا إلى البلاد الغنية فى ثروتها ومعادنها ، وخصب تربتها ، ومن كان أهلها فى الدرك الأسفل من الجهل ، قد خيم عليهم الخمول» .

لقد عاش الأفغانى فى زمن فوجئ بسيادة القوة الأوروبية على أنحاء العالم ، بحيث لم يكن هناك من بلد ، مهما بدا بعيداً وثابت الاستقلال ، إلا شعر بضـغط الدول الأوروبية وتنافسـهـا ، وبحيث لم يعد بالإمكان حل أى قضية سياسية ، مـهما بدت مـحدودة النطاق ، بدون أخذ المصـالح الأوروبية بعين الإعتبـار . وكان يشـعـر بفضل هذه الخبرة ذاتها ، أن خطر انجلترا كان أشد من خطر أى دولة استعمارية أخرى .

ونراه واضـحـاً أيضـاً وحاسـمـاً وجذرياً فى فـهمـه أساليب الكفاح ضد الاستـعمـار ، ودعوته المستـمـرة لممارسة هذه الأساليب عملياً ، ووصل فهمه هذا إلى وضـع اليد على الحـقـيـقـة العلمـيـة فى كـون الاسـتـعـمـار «ظاهرة تاريخية» لابد حتماً أن تزول . فيقول بوعى موسـوعى ناضـج ومكافح فى نفس الوقت : « . . . ولما كانت لحياة الأمم والدول أدوار وآجال ، ولحدوثها وتكونها وتعاليها ، ثم توقفها وانحطاطها ، أسباب وعوامل . هكذا وجب

أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية بمعنى أن يصل إلى حد محدود وأجل معلوم ، وانقضاء أجل الاستعمار إنما يتم بزوال الأسباب التى مكنت أهله من التسلط ، وأكرهت الشعوب على الخضوع لهم» .

إن مجمل مضمون كتابات الأفغانى فى هذه القضية ، وكذلك مجمل نشاطاته وأفكاره ، تؤدى إلى هذا الاستنتاج : لابد من مجابهة عنف الاستعمار ، بعنف الحركة التحررية للشعوب المظلومة . ثم يفصل مراحل التصاعد الجماهيرى ضد الاستبداد والاستعمار بالهمس ، فالتداول بين الناس « . . . إلى أن يعلو الصوت ويرتفع السوط ، ويحكم السيف ، ويأتى من بعد حكم العادل ، وهو سبحانه ولى المظلومين» .

تلك هى آراء جمال الدين الأفغانى الاجتماعية والسياسية فى خطوطها العامة ، وقد حفز نشاطه تحرك شعوب الشرق ، وساعد على تطور الحركات التحررية فى العالم الاسلامى ، فقد قدم لها جمال الدين الأفغانى مذهبه كسلاح فكرى فى النضال من أجل الاستقلال ، وضد الاستبداد السياسى ، ومن أجل التغلب على التخلف الاقطاعى .

ومذهب الأفغانى يعتبر تركيباً حياً من الأفكار المعادية للاستعمار ، ومن أفكار الوحدة الاسلامية ، والدعوة إلى التحرر القومى ، ونزعة التجديد الاسلامية ، وبناء الدولة الدستورية الحديثة . . . وهى مجموعة من الأفكار ، ربما لن تجتمع فى مناضل من معاصريه .

محمد عبده . . ./.

الإصلاح الدينى والاعتدال السياسى



محمد عبده . . .

الإصلاح الدينى والاعتدال السياسى

كان الوعى الوطنى فى سبعينات القرن التاسع عشر ، قد تبلور فى مصر وتجلّى فى الصحافة الدورية ، متجهاً بفضل إزدياد التأثير الأجنبى إتجاهاً جديداً ، فالخديو اسماعيل كان قد يئس من إمكانية إيفاء ديونه إلى المصارف الأجنبية ، ففرضت الدول الأوروبية – حفاظاً على مصالحها – رقابة مالية على مصر ، بدت كأنها ستتحول إلى رقابة سياسية أيضاً ، ثم احتل أوروبيون مراكز وزارية فى حكومة نوبار باشا التى تألفت فى ١٨٧٨ ، ولكن عندما عزلهم اسماعيل ، مظهراً بذلك ميلاً إلى التخلص من الرقابة الأوروبية ، كانت الأزمة المالية قد أدت إلى إضعاف وتقليص نفوذه بصورة تدريجية ، مكنت السلطان العثمانى – تحت ضغط الدول الأوروبية – من خلعه نهائياً فى سنة ١٨٧٩ . وأدى تحول الحكومة المصرية إلى هيئة لتحصيل الدين ، والضغط على الفلاحين لدفع أقساط الديون ، إلى إصابة مصر «بنزيف دم» بصورة دائمة .

لقد فقد اسماعيل شعبيته فى مصر بسبب حكمه الاوتوقراطى والضرائب الباهظة التى كان قد فرضها لدفع الفائدة على ديونه ، ولم يكن ابنه وخلفه من بعده أكثر شعبية منه ، فنشأت وقويت فى السنوات الثلاث الأولى من حكمه ثلاث حركات معارضة متشابكة : حركة انطلقت من اعتقاد دينى أو شعور وطنى ، فى خضوعه لنفوذ أوروبا ، خطراً على

استقلال مصر وحركة الذين يرون – عن مبدأ أو مصلحة – أهمية إحلال الحكم الدستورى محل الحكم المطلق ، ثم حركة الضباط المصريى الأصل الذين أرادوا القضاء على سيطرة الضباط الاتراك الشركس على الجيش . وقد أدت السياسة البريطانية المؤيدة للخديو توفيق إلى صهر هذه الحركات تدريجياً فى حركة واحدة هى حركة المقاومة الشعبية التى آلت زعامتها ، ربما عن حتمية ، إلى الضباط ، فغدا قائدهم ، أحمد عرابى ، وزيراً للحربية ورئيس الحكومة الفعلى فى أوائل ١٨٨٢ .

حياة متصلة من أجل الاصلاح

فى ظل سنوات الأزمة الاقتصادية التى شهدتها مصر ، وبداية انهيار النظام السياسى للخديو اسماعيل أمام ضربات الرأسمالية الأوروبية ، برز محمد عبده كواحد من أبرز رجال الاصلاح الاجتماعى فى سنوات الربع الأخير من القرن التاسع عشر . فقد ولد فى قرية «محلة نصر» من أعمال مديرية البحيرة عام ١٨٤٩ ، وكان أصله مختلفاً جداً عن أصل استاذه «جمال الدين الأفغانى» ، ففيما جاء الافغانى من مكان بعيد يصعب تحديده بدقة ، وصرف عمره متنقلاً كالشهاب من بلد إلى آخر ، كان محمد عبده من عائلة متأصلة الجذور فى بلده ، واجهت تعنت الجباة القساة فى أواخر عهد محمد على ، مما أضطرها العيش فى حال من البؤس فى أمكنة متعددة هرباً من الضرائب الباهظة .

وقد تأثر محمد عبده فى سنوات صباه وشبابه ، بخاله الشيخ درويش

الذى كان له الأثر القوى فى حياته قبل إتصاله بالافغانى الذى التقى به للمرة الأولى عندما زار مصر وهوفى طريقه إلى أسطنبول .

وعندما عاد الأفغانى إلى مصر فى ١٨٧١ ، كان محمد عبده أشد الطلاب الملتفين حوله حماساً ، يستمع إلى الدروس غير الرسمية التى كان يلقيها فى داره ، ويعمل على نشر أفكاره ، وفى هذه الفترة أخذ – بتأثير من الأفغانى – يدرس الفلسفة ، وكان الدرس الأول الذى ألقاه فى دار العلوم كان عن مقدمة ابن خلدون التى كان قد نشرها الطهطاوى فى القاهرة عام ١٨٥٧ .

وقد شارك محمد عبده فى السنوات السابقة على خلع الخديو اسماعيل فى قيادة الجمعيات السرية التى أسسها الأفغانى بمصر ، وكان قد أسهم مع الأفغانى فى تأسيس «الحزب الوطنى الحر» الذى انضم إلى العرابيين عام ١٨٨١ ، وشارك محمد عبده فى الثورة العرابية برغم رئاسته لتحرير جريدة «الوقائع المصرية» الرسمية عام ١٨٨٠ أيام الخديو توفيق ، وقد سجن بعد هزيمة الثورة ، وغير موقفه من عرابى ، ولكنه نفى إلى بيروت عام ١٨٨٢ .

وقد دعاه الافغانى إلى باريس عام ١٨٨٣ حيث أدارا معاً ، من هناك جمعية «العروة الوثقى» وأصدرا جريدة بأسمها ، ثم عاد إلى بيروت عام ١٨٨٥ حيث أسس جمعية للتقريب بين الاديان إشترك فيها عدد من رجال الفكر المستنير من مختلف الأديان ، وقد شارك فى تلك الفترة فى تحرير مجلة «ثمرات الفنون » البيروتية ، وقدم دروساً فى تفسير القرآن تفسيراً

عصرياً جديداً ، وحقق ونشر عدداً من كتب التراث ، ثم عاد إلى مصر عام ١٨٨٩ بموافقة اللورد كرومر الحاكم الفعلى لمصر ، حيث اعتزل النضال السياسي وانصرف إلى شؤون التربية والتعليم وإصلاح شؤون الأزهر ، كما واصل تحقيق عدد من كتب التراث ، وعين عام ١٨٩٩ فى منصب مفتى الديار المصرية ، وفى عام ١٩٠٥ إستقال من مجلس إدارة الأزهر إحتجاجاً على عرقلة الخديو عباس لحركة اصلاح التعليم فيه ، وقد توفى فى ١١ يوليو من نفس العام متأثراً بمرض أصاب المعدة والكبد ، تبين فيما بعد أنه السرطان ، ففاضت روحه عن نحو ستة وخمسين عاماً .

محمد عبده والثورة العرابية

كانت مدة نفى محمد عبده ثلاث سنوات ، ولكنه مكث فى النفى نحو ست سنين ، لأن المرء لم يكن حكماً بالنفى فقط ، بل كان أكثر من ذلك ، غضب الخديو توفيق عليه ، إذ كان ممن أتهم فى الثورة العرابية بجهره بخلع الخديو ، وربما كان هذا هو السبب الحقيقى فى محاكمته دون غيره ممن اشتركوا فى الثورة العرابية مثل اشتراكه ، وقد كرر هذا المعنى أثناء حديثه وهو فى انجلترا مع بعض محررى الصحف ، فقد سأله مندوب «البول ميل جازيت» عن رأيه فى الخديو . فقال : « . . . إن توفيق باشا أساء إلينا أكبر إساءة ، لأنه مهد لدخولكم بلادنا ، ورجل مثله – إنضم إلى أعدائنا أيام الحرب – لا يمكن أن نشعر نحوه بأدنى احترام ، ومع هذا

إذا ندم على ما فرط فيه ، وعمل على الخلاص منكم ربما غفرنا له ذنبه – إننا لا نريد خونة وجوههم مصرية وقلوبهم إنجليزية» .

وفـى مقال كتبه بمناسبة الذكـرى المئوية لإعتلاء محمد على عرش مصر ، نوه بالناحية السوداء من منجزات الرجل الذى كثيراً ما كان يلقب بصانع مصر الحديثة ، وقد أثارت كلمات المقال فى نفسه الكراهية التى كانت تكنها قلوب الفلاحين المصريين لأسرة محمد على . فقال : « . . . إنه لم يستطع أن يحيى ، ولكن استطاع أن يميت» ، فمن أجل سيطرته الخاصة «سحق رؤساء البيوت الرفيعة والكرام ، وأخذ يرفع الأسافل ويعليهم فـى البلاد والقـرى . . ولم يبق فـى البلاد إلا آلات له يستعملها» ، « . . كما منح الحماية والامتيازات لأجانب مشكوك فى أخلاقهم . لقد كان حكمه قوياً ، ولاشك ، لكنه لم يكن قائماً على إحترام القانون . وقد أنشأ جيشاً ، لكن بأساليب لم تخلق لدى الشعب المصرى الفضائل العسكرية . وهو لم يشجع على الزراعة إلا ليأخذ الغلات لنفسه ، جاعلاً من البلاد المصرية جميعها إقطاعاً واحداً على أثر اقطاعات كثيرة لغيره . . . وكان مسلماً بالأسم فقط ، ولم يقم بأى عمل من أجل الدين، لا بل جرد الجوامع والمدارس من أوقافها . . . » .

إن ماذكره محمد عبده فى حقيقة الخديو توفيق وأسرة محمد على بعد سنوات من هزيمة الثورة العرابية لا يختلف عن منطلقاته فى الدعوة من أجل تدعيم مركز الثورة خلال سنوات إشتعالها ، فقد لعب دوراً هاماً فى توجيه الرأى العام بسلسلة من المقالات عن النظام الاجتماعى وخاصة عن

التربية الوطنية والقومية للشعب ، لكنه فى ذلك الحين كان قد أصبح أحد زعماء الجناح المدنى للمقاومة الشعبية . وقد وضع مع فريق من الزعماء المدنيين ، بتحريض من «بلنت» – صديق عرابى وكاتب سيرته ، ومؤلف التاريخ السرى لاحتلال انجلترا مصر – عريضة ارسلت إلى جلادستون ونشرت فى جريدة التايمس . ولم يكن محمد عبده موافقاً – بصورة كاملة – على آراء العسكريين وأساليبهم ، كما لم يكن ينظر إلى عرابى نظرة إعجاب ، إلا أنه لم يتردد ، عندما بدأ الهجوم البريطانى ، فى الارتباط بالثورة والقيام بما فى وسعه لتنظيم المقاومة الشعبية .

لقد كان له دور التحضير للثورة ككل المفكرين ، بما يكتبون ويقولون ، فقد دفعه إلى الحياة السياسية فى الأعوام الأخيرة من حكم اسماعيل تأثير الأفغانى وتردى أحوال مصر . وإذ بلغت الأزمة ذروتها ، إزدادت آراؤه تصلباً ، وكانت مقاومته لأوتقراطية الخديو لا تقل عن مقاومته للتدخل الأجنبى .

وقد تحدث فى الصحف ، ومع الذين يرتادون داره ، ويسمعون كلامه ، فملأهم سخطاً على الحال السيئ الذى كان قائماً قبل سنة ١٨٨٢ ، وزاد من احساسهم بوجوب الاصلاح الشامل . ولاشك أنه دعا إلى الثورة ، صراحة من حيث لا يدرى ، ولعلنا لو حذفنا ما قال ، وما كتب فى فترة الحمل الثورى ، لفقدت الثورة العرابية أحد أكبر دوافعها .

وقد ألقى القبض عليه ، بعد الاحتلال البريطانى وعودة الخديو إلى الحكم ، وسجن لمدة قصيرة ، وعومل معاملة سيئة ، ثم حكم عليه بالنفى

خارج البلاد . . وقد ترك ذلك ، وهزيمة الثورة أثراً عميقاً فى نفسه ، واحساساً بالمهانة ظل ملازماً له حتى وفاته . فقد قال المحامى البريطانى الذى أرسله بلنت للدفاع عن عرابى فى محاكمته : « . . إن عظمة محمد عبده الفكرية كانت قد حُجبتها ، لفترة ما ، غيوم الضعف المعنوى والجسدى . فقد بدا عقله وجسده وكأن ردة الفعل المتولدة من الآمال الخائبة ، ونزاع اليأس قد حطمتها تحطيماً لم يبق معه أى أمل فى الشفاء» .

وبعد عشرين عاماً من انطلاق الثورة العرابية ، أبدى محمد عبده الاعتراضات نفسها ، عندما انتعشت الروح القومية من جديد بزعامة مصطفى كامل . فنادى بأن أساليب حزب مصطفى كامل ليست شرعية ، وهى لن تؤدى إلى أى نتيجة أبدا . واذا أدت فإلى نتائج زائلة ، وهكذا شعر الرجلان أنه ما من شئ يجمع بينهما ، إذ لم يستطع الامام محمد عبده أن ينظر إلى مصطفى كامل بعين الجد ، كما أن مصطفى كامل قد أخذ على المفتى اهتمامه الزائد باكتساب النفوذ الرسمى .

الاسلام ، والتقدم ومسألة السلطة

انطلق تفكير محمد عبده ، كما انطلق تفكير الأفغانى ، من قضية الإنحطاط الداخلى والحاجة إلى البعث الذاتى ، وكان يشعر ، كالأفغانى ، بوجود نوع من الانحطاط الخاص بالمجتمعات الاسلامية . فالنبى محمد – صلى الله عليه وسلم – لم يرسل للدعوة للخلاص الفردى فحسب ، وإنما

لتأسيس مجتمع فاضل أيضاً ، وعلى هذا كان بعض التصرفات فى المجتمع يتوافق بعضها مع دعوة النبى وبعضها لا يتوافق . ومع تغير الظروف كان لابد من أن تواجه المجتمع والحكام قضايا لم تتعرض لها الدعوة النبوية ، فتصرفوا فيها تصرفاً قد يبدو مخالفاً لهذه الدعوة . فكيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغى للمجتمع الاسلامى أن يكون عليه ، وبين ما بات عليه فى الواقع ؟

يرى محمد عبده أن الأمة قد انحطت لسبب غاب عن إدراك الكثيرين من مفكرى عصره ، وهو أن الذين حافظوا على عناصر الايمان الجوهرية قد أخذوا يفقدون روح التوازن ويتناسون الفرق بين الجوهرى وغير الجوهرى ، فراحوا ينظرون إلى التنظيمات التفصيلية للمجتمع الاسلامى الأول كما لو كانت من قواعد الايمان يقتضى لهم طاعتها طاعة ثابتة عمياء .

وهذا نوع من «التطرف فى التمسك بمظاهر الشريعة» – على حد تعبير محمد عبده – أدى إلى حالة من التقليد الأعمى ، البعيد عن حرية الاسلام الحقيقى ، انتشرت مظاهره السيئة بقيام الحكم التركى فى الأمة الاسلامية ، ذلك أن الأتراك ، وهم جدد فى الاسلام ، قد حرموا موهبة فهمه وإدراك معنى رسالة النبى ، فشجعوا – خدمة لمصالحهم – الرضوخ الأعمى للسلطة . وأجهضوا عزيمة أصحاب التفكير الحر من رعاياهم ، واعتبروا المعرفة عدوهم الأكبر ، لأنها تكشف للرعايا سوء سلوك الحكام ، ولذلك فقد اتخذ محمد عبده موقفاً قاطعاً من مسألة السلطة الدينية فى

الاسلام ، فهو يرى فى السلطة الدينية نفياً للشورى ، وتكريساً لما يقال له الحق الآلهى ، يستأثر به فرد واحد ، فلا يملك أحد ، وليس ولا لسلطة أخرى حق الاعتراض عليه مهما كان جائراً ، فمادمت مؤمنا فعليك أن تؤمن بأن كل ما يصدر عن هذا الفرد هو حق ، وعليك أن تقبله وترضخ له . . يناقض الحق الطبيعى للانسان فى الحرية ، ويناقض الديمقراطية .

محمد عبده يقطع فى هذه المسألة بحزم ووضوح : « . . . ليس فى الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى خير والتنفير عن الشر» . . . ليس هذا فقط ، بل هو يقول : «أن الاسلام جاء ليقلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها . هدم الاسلام بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله أسم ولا رسم ، لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ، ولاسيطرة على ايمانه . على أن الرسول عليه السلام كان مُبلّغاً ومنكراً ، ولا مهيمناً ولا مسيطراً» . . «فالحاكم فى المجتمع الاسلامى هو حاكم مدنى من كل الوجوه . . وأن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأى البشر لا لحق إلهى يتمتع به هذا الحاكم بحكم الايمان» .

وقد أدرك محمد عبده أن الشعوب الاسلامية لن تصبح قوية ومزدهرة إلا إذا اقتبست من أوروبا العلوم التى نتجت عن نشاطها العقلى ، وأن هذا الاقتباس يمكن تحقيقه بدون التخلى عن الاسلام . إذ إن الاسلام يحث على قبول جميع منتجات العقل . غير أن ذلك يقتضى تغييراً فى مؤسسات المجتمع الاسلامى : فى نظامه الشرعى ، ومدارسه ، وأساليب

الحكم فيه . فعلى المسلمين اليوم – فى نظر محمد عبده – أن يقوموا بما كان عليهم القيام به دوماً : إعادة صياغة شريعتهم وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة . ولبلوغ هذه الغاية لابد من الاهتداء بمبدئين سلّم بهما الفقهاء وأعطاهما محمد عبده بعداً جديداً :

الأول : الربط بين الشورى وعدالة توزيع الثروة ، وبالتالى مسألة من هو الذى يجب أن يملك ثروات البلاد . . الأفراد . أم الأمة ؟ يقول محمد عبده : «أن النقدين – الذهب والفضة – إنما وضعا ليكونا ميزاناً لتقدير قيم الاشياء التى ينتفع بها الناس فى معاشهم . فإذا تحول هذا ، وصار النقد مقصوداً بالاستغلال ، فإن هذا يؤدى إلى انتزاع الثروة من أيدى أكثر الناس ، وحصرها فى أيدى الذين يجعلون أعمالهم مقصورة على استغلال المال بالمال ، فينمو المال ويربو عندهم ، ويُخزن فى الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون قيم أعمالهم ! لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء . . . » . . .

ومحمد عبده هنا يلامس ويقترب من مسألة حركة إستقطاب الثروات ، واستغلال المال بالمال ، الذى يُفضى بدوره إلى تنامى مخزون البنوك ، فإلى تكوّن الرأسمالى – وهذا بحد ذاته إنجاز فكرى بارز – وليس لنا أن نطلب منه السير أبعد فى رؤية حركة التطور هذه ، وتناقضها .

الثانى : العدل والشورى أساس الحكم الصالح . وكان المثل الأعلى فى الحكم عند محمد عبده قريباً من المثل الأعلى لدى فقهاء القرون

الوسطى . . . حاكم عادل يحكم وفقاً للشريعة وبمشورة أعيان الشعب وقد ذهب إلى أبعد من خير الدين التونسى ، فاعتبر أن هذا الحكم هو الملكية المقيدة الدستورية . لكنه لم يكن يعتقد أن مصر كانت مُعدة له بعد ، إذ كانت تفتقر ، قبل كل شئ ، إلى تدريب تدريجى فى فنون الحكم قبل أن تستطيع أن تحكم ذاتها ! لذلك كان عليها ، أولاً ، إنشاء مجالس محلية ، ثم مجلس إستشارى ، ثم أخيراً جمعية تمثيلية (نيابية) .

خلاصة القول . أنه برغم أستاذية الأفغانى للشيخ محمد عبده ، إلا أنه لم يسلك نهجه الثورى - فى غالبية سنوات حياته - بل ابتعد عن الافغانى عندما عاد إلى مصر من منفاه ، وغضب عليه استاذه عندما تنكر لمبادئ الثورة العرابية .

إن الإمام محمد عبده ، كان أقرب إلى نهج الطهطاوى فى الاصلاح ، فكلاهما ينزع إلى التقدم ، ولكن مع التمسك بمبدأ الاصلاحات الدستورية التدريجية ، وبدون الصدام مع نظام الحكم أو قوى الاحتلال . . . فسبيل التقدم عندهما هو الاعتدال والتدرج ، لا الانتفاض والثورة ! ؟



شبلى شميل . . .: داعية العلم والتقدم



شبلى شميل . . . داعية العلم والتقدم

فى النضال ضد الاستبداد السياسى والتخلف ، أسس مفكرو النهضة العربية فكراً مُتطوراً ، مفعما بروح النزعة الانسانية ، والنزوع إلى تحديد السبل التى تقود الانسان إلى السعادة على الأرض . وقف الايديولوچيون العرب ضد إهانة الفرد ومع قيمته الانسانية المستقلة .

واذا ما تأملنا المثل الأعلى للانسان الذى كانوا يتصورونه ، فمن السهل أن نتكشف فيه ملامح تلك الفترة التى شهدت بدايات نمو البورجوازية العربية ، والتى صارت فيما بعد قوية بما يكفى للتعبير عن إمتعاضها من وضعها المجرد من الحقوق المتساوية مع الغرب المتفوق من ناحية ، والاستبداد العثمانى من ناحية أخرى . ولذا كانت مضطرة - بسبب وضعها المُضطهد - إلى تمثيل مصالح فئات أوسع من الشعب .

فالانسان فى رأى مفكرى النهضة العربية ، يجب أن يكون سعيداً وأن يهتم بالمنفعة العامة لكافة الناس . وقد قدموا تفسيراً مثالياً لظواهر الحياة الاجتماعية ، وجعلوا تطور المجتمع متوقفاً على تطور الأخلاق والأفكار ، وعلى نشاط نخبة معينة من المثقفين . إلا أن ما يتميز بأهمية بالغة هو أنهم استخلصوا قوانين حياة المجتمع والدولة من العقل والتجربة . وكانوا يؤمنون بأن الناس أنفسهم يصنعون التاريخ ، وبالنسبة لمرحلة التطور فى المجتمع العربى فى أواخر القرن التاسع عشر ، كان ذلك ظاهرة تقدمية بلا شك .

شبلى شميل . . . السيرة الذاتية

أدت محاولة صياغة مبادئ المجتمع الاسلامى صياغة جديدة إلى فكرة مجتمع قومى علمانى يكون الاسلام فيه مقبولاً ومحترماً ، دون أن يكون مصدراً نهائياً ووحيداً لقواعد الشريعة والسياسة . وقد نادى بفكرة مماثلة ، فريق من الكتاب المسيحيين السوريين ، ولما كان هؤلاء مسيحيين من الأقليات ، فقد دفعوا بهذه الفكرة فى إتجاه مختلف .

وكان الشدياق ، والبستانى وفرانسيس مراش أصحاب إتجاه بارز فى الدعوة إلى التقدم وفق النهج العلمانى ، وأكمل شبلى شميل (١٨٥٠ - ١٩١٧) الدعوة نفسها ، وذلك بتمسكه بأسس العلم الطبيعى الحديث . فقد كان يعتقد أن أعظم الأمور شأناً ، إنما هو العلم ، فقد كان ينتمى إلى تلك الحركة الكبرى التى ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر ، والتى كانت تعتبر العلم أكثر من مجرد طريقة لإكتشاف النظام فى ترابط الأشياء .

وقد كان من نصيب شبلى شميل أن يكون أول من أدخل تلك النظريات إلى العالم العربى . فقد كان من بين الخريجين الأول من المعهد الطبى التابع للكلية البروتستانتية السورية ، وهو ابن واحد من أعيان الريف اللبنانى ، وقد ولد فى قرية كفر شمعا فى أسرة مثقفة ، فأخوه الأكبر وليم كان مدرساً مولعاً بالفلسفة والعلوم الطبيعية ، وأخوه الثانى أمين كان محامياً ، وقد تخرج شميل عام ١٨٧١ ، وفى عام ١٨٧٥ توجه إلى أوروبا حيث قضى عاماً كاملاً فى باريس يدرس نظرية التطور لداروين ، وآخر ما وصلت اليه العلوم الطبيعية وعلم التشريح . وبعد ذلك ذهب إلى مصر

ليمارس الطب ويصدر مجلة «الشفاء» ، وكتب مراراً في «المقتطف ومجلات أخرى من هذا النوع ، وقد اهتم أيضاً بالشؤون العامة ، ولخص في كتيب موجه إلى السلطان عبد الحميد في ١٨٩٦ بعنوان : «شكوى وأمل» نظرته إلى ما كانت تفتقر إليه السُلطنة العثمانية من علم وعدل وحرية .

وقد نشر قبل ذلك – سنة ١٨٨٤ – في الاسكندرية ترجمة لكتاب ك . بوخنر ، عالم الطبيعيات والفيلسوف الالماني ، «القوة والمادة» ، وفي سنة ١٨٨٥ نشر شميل كراس «الحقيقة» الذي بسط فيه مبادئ الداروينية .

ولم يكن بمقدور الفلسفة التي نادى بها شميل ، ومذهب دارون إلا يستثيرا موقفاً معادياً من بعض رجال الدين ، وقد أحجم عدد من أصدقاء شميل عن مساندته . ويعلق على الضجة التي اثيرت حول نشره لمذهب دارون بقوله :

«لقد أحدث نشر هذا الكتاب يومئذ لغطاً عظيماً مع أنه لم يطبع منه إلا خمسمائة نسخة لم تنفد إلا بعد خمس عشرة سنة ، لغطاً قليلاً من الخاصة المعدودة ، فقاموا ينفونه كله أو بعضه كل على قدر علمه أو حسب هواه ، وكثير من العامة الذين أكثروا من الجلبة عن سماع لا عن مطالعة ؛ لأنهم سمعوا أن فيه مساساً بأعز شئ لديهم هم عليه حريصون . . . » .

ولم تراجع شميل عن موقفه ، برغم اشتراك اعلام كبار وزعماء مثل الأفغاني في الحملة عليه . فكتب عشرات المقالات في عديد من الصحف والمجلات (مصر الفتاة ، سركيس ، المقطم ، المؤيد ، البصير ، الهلال الأخبار . . . الخ) مكوناً من ذلك ثروة فكرية هامة ، جمع الشميل منها ٦٩

مقالاً فى الجزء الثانى من مجموعته ، واعداً قراءه بنشر الجزء الثالث ، لكن وافته المنية قبل أن يصدر .

الدعوة إلى العلم الحديث

كان العلم يعنى عند شميل النظام الميتافيزيقى الذى بناه هكسلى وسبنسر فى انجلترا وهاكل بوخنر فى المانيا على فرضيات داروين . وكان مؤلفه الرئيسى شرح بوخنر لأفكار داروين مع ملاحظات وإضافات من عنده . وكان أساس ذلك النظام فكرة وحدة الكائنات . « . . . فجميع الأشياء تتكون من المادة «بحركة عفوية» وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد ، والأشكال المتكونة ، أى المعادن والنبات والحيوان والانسان ، تكون فى كل مرحلة أكثر تمييزاً بعضها عن بعض ، وأكثر تعقداً منها فى المرحلة السابقة ، وكل مرحلة تنبثق من المرحلة التى سبقتها بدون إنفصال ، وذلك بفضل قوى ملازمة أصلاً للمادة نفسها ، تتخذ بدورها أشكالاً مختلفة باختلاف المستويات . . . »

والانسان عند شميل « . . هو قمة هذا التطور والكائن الأول القادر على السيطرة عليه والمساهمة فيه عن وعى ، وذلك بتغيير ظروفه الخارجية وبالاستعاضة عن الصراع من أجل البقاء بالتعاون وتوزيع العمل . وهذا الانسان لا يزال ساعياً لبلوغ كماله الذاتى ، وتنمية قواه العقلية ، والاستعاضة عن النزاع بالتعاون ، والإكراه بالتنظيم الارادى» .

والمبدأ الأساسى الذى يحدد آراء شميل فى تطور الطبيعة ، كامن فى

فكرة سبنسر القائلة : بأن التطور هو «إنتقال من المتجانس البسيط إلى غير المتجانس المُعقد» . إلا أن شميل يختلف مع سبنسر فى مسألة تطور المجتمع البشرى ، وكما هو معروف ، يتطور المجتمع وفقاً لسبنسر بوصفه كائناً حياً ، ولا يوافق شميل على صيغة كهذه للمسألة . فبالمقارنة ، مثلاً ، بين الانسان والتنظيم الاجتماعى ، يُبين شميل «أن جهاز الانسان المعقد يتكون من خلايا بسيطة للغاية ، فى حين أن أبسط مجتمع إنسانى يتكون من كائنات بشرية مُعقدة» .

وتكمن فكرة خلود المادة فى آراء شميل الفلسفية . وقد تقاسم نظرية النشوء الذاتى للحياة على الأرض ، فى نظرية إلى تطور العالم العضوى . ويبدو لشميل كل ما فى العالم من ارتباط منسجم ويؤلف كلاً لا يتجزأ .

وكتب يقول « . . . ان العالم نفسه مجموع عظيم ، يقوم كل جزء فيه بوظيفة فى المحافظة على نفسه بنفسه وعلى الكل بما فى ذلك الميل إلى المحافظة على النفس والمحافظة على صلته بالجزء الآخر ، ومن ثم المحافظة على كمال الكون» .

ان هذه الرؤية لتسلسل الكائنات ، ولأساس كل الأشياء ومصدرها ، وللانسان كفايتها الأخيرة ، قد هزت فى شميل حس الجمال والجلال ، كما هزت حس أبناء جيله فى أوروبا وأمريكا . فهو يتساءل قائلاً : «هل هناك ما هو أبهج وأنفع من معركة تحول المادة وقواها ، والعلم بأن جميع الأشياء بالحقيقة شئ واحد ؟ » ولم يكن من قبيل المصادفة أن أطلق على وحدة الطبيعة التعبير المستعمل فى علم الكلام الاسلامى للدلالة على وحدة

الله : التوحيد .

لقد أعلن شميل أفكاره بحرارة إيمان المهتدى والثائر معاً ، ولا عجب ، فقد كان لا يزال لأفكار داروين والعلم الحديث - يوم ترجم بوخنر فى العقد الثامن من القرن الماضى - وقع الصاعقة ، فتحمل موجات الهجوم والنقد بصلابة الثائر ، داعياً إلى التمسك بالعلم . فيقول : « . . . لا ينكر أحد أن العلوم الاختبارية المادية الطبيعية قد ارتفعت اليوم جداً عما كانت فى الماضى ، ولا ينكر أن علوم الكلام قد إنحطت اليوم وقل الميل جداً إلى مباحثها ، وتغير كذلك ما ترتب عليها من النظريات الاجتماعية والأدبية والدينية . . . » .

كيف يتطور المجتمع ؟

فى معالجة مسألة التطور الاجتماعى ، يتمسك بـ «نظرية التوازن» عند سبنسر ، فالتطور بوصفه تقدماً تدريجياً هو القانون الأساسى للوجود ، وخليق بالانسان أن يحيا وفقاً للطبيعة الانسانية وقوانين التطور ، ويقول : إن المجتمع يجب أن يتطور تبعاً لنفس القوانين التى تتطور الطبيعة بموجبها «قانون توازن القوى الذى يظهر فى الصراع ، وقانون اتحاد القوى الذى يحدده التطور» .

ولم تتمكن الجماعات البشرية حتى الآن من التوصل إلى انسجام سريان هذين القانونين : «فالصراع رئيسى للغاية ، والاتحاد ثانوى للغاية» ، وتبدد قوى المجتمع فيما لا طائل من ورائه . ومع ذلك فإن

الانسانية تقترب من النظام المثالى بقدر تصفيتها للتناقض الناشئ بين قوى الصراع ، وقوى الإتحاد . فمع « . . التقدم سيتسارع التطور ، وستتقارب الشعوب فيما بينها ، وستكون الحروب أقل ، وسيتفرغ الانسان للعمل البناء» .

لكن ما هو الأصلح للبقاء فى معركة تطور المجتمع ؟ على هذا يجيب شميل بقوله : « . . كما أن الجسد يكون صالحاً للبقاء عندما تعمل كل أجزائه بتعاون ، هكذا يقوم المجتمع بعمله على أحسن وجه عندما تعمل أجزاؤه معاً فى سبيل خير الجميع ، فالتعاون ناموس المجتمع الأعلى . وعن هذا ينتج أن القوانين والمؤسسات يجب ألا تعتبر معصومة وغير قابلة للتغيير ، إذ ما هى سوى تدابير فى حقل الحياة الاجتماعية ، تقاس قيمتها بمقدار ما تخدم العام وهى تتغير بتغير شروطه» .

ويترتب على نظرية التطور أيضا أن القوانين السارية فى كل مجتمع بذاته ليست شرعية أبدية : فهى تخضع لتحسن تدريجى وتطور دائم . وهنا يعالج شميل ثلاثة قضايا مجتمعية :

أولاً : نقد المجتمع الرأسمالى : يقول شميل : « . . إن المجتمع الرأسمالى شديد التنازع قليل التكافل لشدة ما فيه من التبذير فى القوى التى له ، ولذلك لا يزال منحطاً جداً بالرغم عن اندفاعه البديع فى القرن الماضى — القرن التاسع عشر — لأنك كيفما جلت بنظرك فيه رأيت أموراً يأنف منها الطبع وينكرها العقل ، وقد ينفر الانسان منها حتى لا يقدر أن يضبط نفسه عن القيام ضدها . تراها فى شرائعه ونظاماته وعاداته

ومعاملاته فى كلياتها من حيث الغاية منها والباعث عليها وفى جزئياتها ، من حيث تطبيقها على كل فرد من أعضائه حتى أن البحث فيها لا ينضب . . . » . ويؤكد شميل على جانب هام من تطور المجتمع . فيقول : « . . أنه لا يمكن الاتفاق على ما هو الخير العام إذا لم تتوافر الحرية . وبالاخص حرية الفكر . . » ففى الحكم الرأسمالى والحكم الاستبدادى يسيطر عضو من أعضاء المجتمع على الآخرين بالقوة ويضع مصالحه فوق مصالحهم .

ثانياً : طبيعة التغيير : لابد أن يتم التطور بصورة تدريجية ، وهناك حالات لابد فيها «من الثورة ، حين لا يكون من علاج سواها لأخراج السم من الجسد ، لكن الاصلاحات التى تنجح إنما هى ، على العموم ، تلك التى تنبثق عن تغيير فى الإرادة العامة وتستهدف الخير العام» .

ويؤكد شميل فى موضع آخر إن الثورة تكون مفيدة فعلاً مع ذلك فى بعض الأحيان ، عندما تنقذ المجتمع من الهلاك ، وعندما تكون وليدة الشعب نفسه ، كما هو الحال فى الثورة الفرنسية مثلاً : « . . فى شروط معينة يمكن للمجتمع الإعتراف بالضرورة المُلحة للجوء إلى الثورة ، تفادياً لهلاك محقق . ولكن الثورة يجب أن تكون نتيجة لامتناع داخلى عميق بضرورتها ، يتقاسمه الشعب كله لو كان مشروعاً . أما إذا كان الأمر خلافاً لذلك ، فقد لا ينتج عنها سوى الأذى . والثورة الشعبية لاتقهر لأنها ليست عمل حفنة من الناس ، بل نتيجة انسلاخ طبيعى للمجتمع بأكمله من كل ما علق به وينبغ عليه» .

ثالثاً : الدعوة للجمهورية كنظام للحكم : أدرك شميل - عن وعى - أن أعداء العلم هم أعداء الشعب ، فقد أثارت عليه معركته من أجل أفكار دارون ، وعقيدته الاشتراكية كثيراً من الانتقاد يومذاك . فهو أول من نشر بالعربية فكرة الاشتراكية ، وإن لم يكن أول من سماها بهذا الاسم . وكان يعبر بالحقيقة عن إعتقاده أن على الحكومة أن تعمل على التقدم الاجتماعى وتحقيق التوازن والتعاون فى سبيل الخير العام . وأن الجمهورية هى النظام الذى يستطيع تحقيق هذا البرنامج الاجتماعى .

ويحدد طبيعة الجمهورية التى يريدها فيقول : « . . . الجمهورية التى يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوافر معها المنفعة لكل فرد فى الاجتماع - أى المجتمع - بدون أدنى تمييز مطلقاً ، والتى تتوافر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن» .

شبلى شميل . . . أوجه الخطأ فى مسيرته الفكرية

ظل شبلى شميل مبهوراً بالتقدم العلمى فى الغرب ، وأراد أن يطبق القوانين الطبيعية على المجتمع ، وعلى قواعد تطوره ، وقد حاول أن يستخلص من الطبيعة ومسالك تطورها قوانين تطبق بشكل ميكانيكى على حركة المجتمعات الانسانية . وقد قاده هذا الموقف الخاطئ إلى طريق ملئ بالعثرات ، وحول كل كلماته عن التقدم والاطاحة بحكم الاستبداد وتخليص الشعب من تسلط المستبدين إلى مجرد أحلام وأوهام . فالتقدم ليس عن

طريق التناقضات الداخلية فى المجتمع ولا من خلال الصراع ، وإنما بفرض العلوم الطبيعية وإحلالها محل العلوم النظرية ! ؟

وقد اتخذ شميل – هذا المفكر الكبير – موقفاً سلبيا تقريباً من كل الأحداث والصراعات التى دارت فى مجتمعه ، وكان فى اعتقاده مسائل عارضة . ولن تحل المشكلة الأساسية ، ولعل هذا هو سر رفضه الانضمام إلى أية أحزاب أو جمعيات . وقد أدى التطبيق الميكانيكى للقوانين الطبيعية إلى موقفين وقع فيهما شميل وتركا أثراً سلبياً على جهوده النظرية .

الموقف الأول : التمرد على الدين : تمرد شميل على الأنظمة الاجتماعية ، وعلى الملوك وعلى الأغنياء . . ثم لا يكتفى بذلك فيتمرد على الدين أيضاً . وارتكب بذلك خطأ قاتلاً . ففى الوقت الذى كان فيه عبد الله فكرى وعبد الله أبو السعود ويعقوب صنوع والامام محمد عبده وغيرهم يبذلون غاية الجهد لإثبات أن العلم الطبيعى يتمشى مع الدين ، يتقدم شميل ليفجر تناقضا مفتعلا بين الأديان والعلم الحديث . ! وبذلك إقتحم ميداناً وعراً ناسياً عمق المشاعر الدينية وأصالتها عند الشعب .

الموقف الثانى : الوطنية العالمية : دعا شميل إلى فكرة الوطنية العالمية بديلا للتضامن الدينى والرابطة القومية ، وقد قاده هذا الموقف الخاطئ إلى مساندة وجهة نظر الأحتلال الانجليزى بشأن مد إمتياز قناة السويس عند مناقشته فى مجلس التشريعى فى سنة ١٩٠٩ . فكتب شميل : « . . إن من مصلحة مصر تمديد هذا الامتياز ، وقبول البدل المعروض من الشركة ، لأن التقدم العلمى أسرع اليوم مما كان عليه فى

الماضى ، وكذلك التقدم الاجتماعى . فمفهوم الوطن على تحول ، وقريباً سيشمل العالم كله . وعندما ينتهى الامتياز فى ١٩٦٨ ، لن تكون القناة ملكاً لمصر أكثر مما تكون ملكاً للصين أو لأمريكا . فلتأخذ ، إذن ، مصر البدل المعروض ما دام حقها فى القناة معترفاً به ولتستخدمه فيسبيل الخير العام» .

وقد أخطأ شبلى شميل فى كلا الموقفين ، فكراهيته لاستبداد الدولة العثمانية أوقعه فى تناقض مع الدين ، ودفعه إلى مهادنة المحتل . وانبهاره بعلوم الغرب جعله يتناسى علوم الشرق . . . ولذلك ظل اجتهاده ناقصاً .

عبد الله النديم . . . الشعب والثورة



تحت تأثير أفكار الأفغاني ، أخذ تيار الفكر المستنير في مصر يدرك حقيقة أن سيادة الشعب ومصيره رهن يديه ، وهي حقيقة لم تكن بسيطة بالنسبة لحالة الفكر الاجتماعي المصري آنذاك . وكان يزيد من صعوبة التوصل إلى هذه الفكرة أن حياة الفرد وسعادته كانتا تبدوان في أذهان الشعب متوقفتين بشكل مباشر على إرادة الحاكم . وقد أكد جمال الدين الأفغاني على أن الاستبداد السياسي في البلدان الاسلامية يتعارض مع روح الاسلام الذي يعلن مبادئ دستورية لتنظيم السلطة وسيادتها . وكان يرى أن الاسلام يمنح المسلم حق التعبير صراحة عن رأيه ويأمر الحاكم بالتقيد الصارم بأحكام الشريعة ، وإلا كانت سلطته غير مشروعة ، بل إن ليبرالياً معتدلاً مثل محمد عبده كتب في ذلك الوقت يقول : «إن الحاكم رغم أن عليك طاعته ؛ هو مجرد إنسان ، والزلل من صفات الإنسان . . ولا يساعده على التخلص من الزلل والامتناع عن مظاهر انعدام العدالة غير نصح الشعب له بالقول والفعل . . . » .

وفي نهاية الأمر ، تحول السخط الشعبي ، والوعي المضطرب بضرورة محاربة الشر ، المتمثل في العبودية والفساد وظلم الأجانب . إلى مطلب واع : «مصر للمصريين» . وتحولت هاتان الكلمتان إلى شعار لـ «الوطنيين» المصريين ، الذين كان أبرزقادتهم أحمد عرابي (١٨٣٩ – ١٩١١) الذي قاد الثورة الوطنية التحررية ضد الغزاة الانجليز في سنة ١٨٨٢ . وكان

أيديولوجيو تلك الحركة الوطنية تلاميذ الأفغانى وأنصاره . ومنهم محمد عبده وأديب إسحق والنديم .

سيرة ذاتية . . . المناضل من أجل الشعب

كـان عبـد اللـه النديم بالمـوهبة الفطـرية أعظم زجال مصـرى فـى القرن التاسع عشر ، ولكن اهتماماته الاجتماعية والسياسية وظروف عصـره جعلت منه مناضلاً مـن أكبر مناضلى الثورة العرابية بالقلم والكلمة ، صحفياً وخطيباً ، حتى لقـد اشتهر بأنـه خطيب الثورة العرابية وأحـد دعـاة الاصلاح الاجتماعى فى زمانه ، كما أن حياته المليئة بالمغامرات جعلت منه أشبه شئ بالأسطورة فى جيله وفيما تلاه من أجيال .

ولد عبـد الله النديم فى «كفر عشرى» وهو من أحيـاء الاسكندرية الشعبية فى ١٠ ديسمبر ١٨٤٥ . وكان أبوه من مديرية الشرقية ورحل منها إلى الاسكندرية ، واتخذ مخبزاً صغيراً عملا له ، ويحصل من ذلك على الكفـاف من العيش ، وقـد تعلم عبد الله النديم على نمط التعليم الأزهرى ، وذلك فى مسجد الشيخ ابراهيم باشا . وحُبب اليه نوع من الدراسة غير مُنظم ، يوافق مزاجه ، ويناسب استعداد ، وهو أن يصاحب الناشئين فى الأدب ويغشى مجالسهم ومجالس أساتذتهم . وقد كان لنشأته فى صميم الأحياء الشعبية مع رهافة حسه ، وفقره وبؤسه ، أن يحيط إحاطة واسعة بلغة الشعب وأدبه .

ولما تخلى عنه أبوه اضطر إلى أن يتعلم فن الاشارات التلغرافية ليعمل في هذه المهنة . ونقل إلى العمل بالقصر العالى سكن والدة الخديو اسماعيل . وفيه غضب عليه كبير رجال القصر ، فكانت النتيجة أن طرد من هذا العمل . ولكنه في هذه الفترة وهو في القاهرة ، كان قد تعرف على مجلس محمود سامى البارودى ، وكان في هذا المجلس نخبة من أدباء ذلك العصر .

ثم عمل النديم بعد طرده من القصر العالى مدرساً لأحد أبناء العمد وذهب إلى المنصورة ثم رحل إلى طنطا ، وهناك بدأت شهرته كأديب وزجال . ثم عاد أخيراً إلى مسقط رأسه بالاسكندرية سنة ١٨٧٩ فى نحو الخامسة والثلاثين من عمره . فأنشأ فيها «الجمعية الخيرية الاسلامية» ، وساهم فى الكتابة فى صحيفتى «المحروسة» ، و«العصر الحديث» ، ثم مالبث أن أصدر «التنكيت والتبكيت» وبعدها «الوطن» .

شارك في الثورة العرابية وكان من أكبر خطبائها فلاحقته سلطات الاحتلال بعد هزيمة الثورة ، فاختفى بين الشعب عشر سنين ، غير أنه القى القبض عليه فى سنة ١٨٩١ ، وكان لإفلاته من قبضة الحكومة قصص ومغامرات مثيرة تدل من جهة على سعة حيلته ، ومن جهة أخرى على معدن المصريين في عصره .

لقد أعلنت الحكومة في الوقائع المصرية عن جائزة قدرها ألف جنيه لمن يرشدها عن مكان النديم ، وقيمتها نحو عشرين ألف جنيه بنقود

زماننا ، ومع ذلك فلم يرشد إليه أحد طوال سنوات الاختفاء . وقد كان من فقراء الفلاحين ومعدمي المدن من يعرف مكانه . كذلك أصدر رياض باشا - رئيس الوزراء - منشوراً يهدد بإعدام كل من يخفى عبد الله النديم أو يساعده على الانتقال ، ونشطت وراءه جواسيس الحكومة من كل أطراف البلاد ، بل وفى الشام أيضاً ، وكتبت الحكومة تستعلم عنه فى ايطاليا ! وبعد القاء القبض عليه سجن ثم اطلق سراحه على أن يخرج من مصر ، فغادرها منفياً إلى فلسطين وأقام فى يافا مدة سنة تقريباً . ثم سمح له بالعودة إلى مصر بعد موت الخديو توفيق ، فأقام فى القاهرة وأنشأ فيها مجلة «الاستاذ» ، وبدأ النضال من جديد ضد الاحتلال الانجليزى ، فنفى من جديد فخرج إلى يافا مرة ثانية ، ومنها إلى الآستانة حيث عمل موظفاً فى ديوان المعارف ، ثم مفتشاً للمطبوعات فى الباب العالى إلى أن توفى عام ١٨٩٦ بمرض السل ، ودفن بمقابر «يحيى أفندى فى باشكطاش» بتركيا .

وقد ترك النديم تراثاً هائلاً من الفكر السياسى والاجتماعى من بينه : الساق على الساق فى مكابدة المشاق ، كان ويكون ، النحلة فى الرحلة ، المترادفات ، كتاب الصديق ، ديوانان من الشعر ، روايتان : العرب ، الوطن . وكتاب المسامير (فى هجاء أبى الهدى الصيادى) - مستشار السلطان عبد الحميد والخصم اللدود للأفغانى وكل حركات الاستنارة فى الدولة العثمانية - سلافة النديم ، وأخيراً مراسلات النديم مع قادة الثورة العرابية .

قضايا التخلف ، والسلطة ، والعروبة

كان النديم يرى أنه بالإمكان التوصل إلى كمال أوجه الحياة فى مصر عن طريق العمل التنويرى وغرس المشاعر الوطنية بين الجماهير الشعبية . وفى صحيفة «التنكيت والتبكيت» ، التى أصدرها النديم منذ سنة ١٨٨١ ، كتب يقول : « . . ان «التنكيت» تدين الجهل والأوهام» . وأكد «أن إهانة العلماء هى أول علامات انحطاط البلاد ، والجهل هو سبب كل الرزايا» . كما وجّه النديم انتقاداً حاداً إلى النظم القائمة فى مصر ، وأورد فكرة مسؤولية الحكام أمام الشعب ، وحذر المصريين من عملية النهب الكامل للبلاد على يد رجال المصارف الأوروبيين ، ودعاهم إلى الوحدة والترابط ، بصرف النظر عن الانتماء الدينى ، وكان هذا هو موقف النديم عشية انتفاضة أحمد عرابى . ويمكن رصد ثلاث قضايا توضح بعض جوانب النديم .

أولاً : قضية التخلف : حاول النديم فى العديد من مقالاته ، أن يحلل أسباب نجاح الغرب وتأخر الشرق ، ولكونه تلميذاً مخلصاً للأفغانى ، فهو ينفى نفياً قاطعاً الزعم المنتشر فى أوروبا ، والذى يفيد أن سبب تخلف الشرق يكمن فى الروح المحافظة للأديان السائدة وخاصة الاسلام . وعندما ينوه النديم بأن نجاحات أوروبا ليست مبنية على أية جوانب تقدمية فى المسيحية ، فإنه يفسرها بالأعمال الموحدة للحكام الأوروبيين فى «نضالهم المشترك» – على حد تصوره – فى الشرق ، وكان هذا التأكيد لازماً له ، لكى يثبت للمسلمين ضرورة الوحدة فى النضال ضد التوسع

الاستعمارى الأوروبى . ولذلك كانت أوروبا فى نظره العدو السياسى ، لكنها كانت مع ذلك المُعلم أيضاً .

وقد عنون إحدى مقالاته الطويلة بهذا العنوان : «لماذا يتقدمون ونحن على تأخر» . وهو يدحض تفسيرين خاطئين لهذا الواقع ، فيقول : « . . إن مصر ليست متأخرة بسبب المناخ أو الدين ، بل لأنها لا تملك مصادر القوة الأوروبية بعد ، مع أن باستطاعتها إمتلاكها جميعاً ، وهى اللغة والدين ، والوقوف فى وجه العالم الخارجى ، والنشاط الاقتصادى ، ونظام التعليم الشامل والحكم الدستورى ، وحرية التعبير» .

ثانيا : ديمقراطية السلطة : يلاحظ فى فكر النديم تركيزه على فكرة الشورى وأثارها وأهميتها فى تماسك الأمة . وعنده أن الكلمة الحرة والمشاركة فى الحوار ، تلعب دوراً هاماً لأنه ليس كل انسان يستطيع بمفرده أن يتمكن من حكم البلاد أو قيادة الجماعات ، فيستند على التاريخ العربى . ويقول : « . . إذا نابهم أمر رجعوا إلى كبار القبائل ومشايخها ، وتذاكروا فيه مذاكرة النبهاء وسلموا أفكارهم لحكم الشورى ، ليظهر من سر الإجتماع وهيئة الاتحاد ، رأى يحكم للجميع سطوتهم ويقوى استقلالهم ، ويزيد من نفوذهم . فإذا نشر على عامة القوم رأيهم سارعوا لسماع الحكم طائعين لما أبدته حكمة الاجتماع لا طاعنين ولا مقترحين أمراً» .

والاسلام فى رأى النديم يجيز أن تختار الأمة من بين نبهائها قوماً عارفين بأحوال أهلها . وهو بذلك يقرر : « . . إن الاسلام لا يمنع من

وجود هيئة أو مجلس يتولى الرقابة على الحكام ومدى التزامهم بتطبيق الشريعة . وهذا هو نفس ما تقوم به مجالس النواب والبرلمانات فى دول أوروبا الحديثة» .

وصحيح أن الاسلام لم يبين طريقة مخصوصة لاختيار هؤلاء النواب فإنه لا يمنع أن يكون ذلك عن طريق الإنتخاب . فالأصل فى الاسلام أنه اعتبر الشورى واجباً شرعياً فى الحكومة الاسلامية . أما كيفية النظام الذى يحقق هذه الشورى وأساليبه وأجهزته فهو أمر متروك لاختيار المسلمين ولأهل العقد والحل منهم .

ثالثاً : الوحدة الوطنية ، والرابطة العربية : يدعو النديم المسلمين إلى الوحدة والسعى من أجل بعث قوة العصبية التليدة التى يفهمها كتضامن بين أبناء ديانة واحدة . وهو بدعوته للرابطة الاسلامية الواحدة ، يدعو كذلك المسلمين إلى صون الوحدة الوطنية مع اليهود والاقباط ، وذلك من أجل بلوغ الهدف المشترك وهو : « . . فليسع الجميع كرجل واحد من أجل هدف واحد : صون مصر للمصريين» .

وفيما بعد ، أدرك النديم عمق المشاعر العربية ، فكتب فى صحيفة «الاستاذ» التى أصدرها بعد هزيمة الثورة العرابية وعودته من المنفى ، يقول : «إذا ما نشبت الحرب بين عربى وفارسى ، ديانتهما واحدة فسترى كيف أن العرب من مشارق الأرض ومغاربها سوف يسعدون بانتصار العربى على الفارسى . . .» .

النديم والثورة العرابية

فى مجرى انتفاضة الثورة العرابية ، وقف النديم إلى جانب الجناح الأكثر حزماً وتقدماً بين العرابيين . وكرس للشعب الثائر موهبته الفائقة كأديب إجتماعى وخطيب . ومن أجل إقامة عدالة اجتماعية شاملة فى البلاد . دعا النديم إلى شكل تمثيلى للحكم ، وأوضح للفلاحين كيف يجب أن يتصرفوا من أجل الاستيلاء على أراضى كبار الاقطاعيين . وتحدث عن بؤس الفلاح وأعباء السخرة الثقيلة ، أما صحيفة «الطائف» التى أصدرها أثناء الانتفاضة ، فقد ألهمت الجنود ، وحثت السكان على مساعدة الجيش . وأفاضت فى الدفاع عن الدستور والدعوة إلى الحياة النيابية ، وشن الحملات العاتية على جرائم اسماعيل وعلى النفوذ الأجنبى السياسى والاقتصادى . حتى أصبحت «الطائف» لسان الحركة الوطنية والناطقة باسم مجلس شورى النواب .

وفى الوقت الذى يحاول فيه الزعماء مجاملة الخديو توفيق وعدم مجابهته ، لا يتحرج النديم ، هذا الثورى الحقيقى ، بل هذا الجمهورى فى الواقع لايتحرج عن شن الحملات عليه مباشرة ، يريد الاطاحة بالعرش كله . وهو فى المسألة الداخلية لا يقف فى حملاته عند حد الدستور والحياة النيابية فقط ، ولكنه يسبق عصره ويتحدث أيضاً عن العدالة الاجتماعية ، يندد بالفقر المحيط بالفلاحين ، والسخرة المهينة ، والضرب بالكرباج ، ويجتر كل ما اختزنه فى أيام صعلكته – على حد تعبير أحمد بهاء الدين – «فاليوم يستطيع أن ينفث كل ما خامر نفسه من

خواطر ، وما لذع قلبه من آلام» . فهو يخاطب الذوات والأعيان فى عصره من أمراء وباشوات وبكوات ، وأغلبهم من الترك والجركس المتمصرين أو المصريين المستتركين الذين اشتهروا باحتقارهم للفلاح واستغلالهم إياه . فيقول :

« . . . تعال فانظر إلى سلّم رفعتك ، ومعدن حياتك ونبع ثروتك ، أخيك – أستغفر الله – خادمك الفلاح ، أنظر إلى ثوبه المهلهل . ولبدته التى لا تستر يافوخه ، ورغيفه الذى لا تكسره قُوتك ! ومِشْه الذى تعاف النظر اليه ، وأرقبه وهو يسقى الزرع ، والطين إلى فخذيه ، والشمس تشوى وجهه ، ويقطع يومه فى عذاب وعمل . . وهو صاحب الفضل عليك ، وأنت لا تنظره إلا بعين المقت ، ولا تعامله إلا بيد الإهانة ولسان السبّ ، مستقبحاً صورة عُنْوِنت بفلاح» .

والحقيقة أن النديم فى وقت الثورة ، شأنه فى ذلك شأن رفاقه ، كان يحلم بالجمهورية ، وكان يحلم كهدف حياته كلها ، بأن يرى مصر حرة من نير السلطان التركى ، ومتحررة من سيطرة الاستعمار الأوروبى . بل أكثر من ذلك دعا النديم إلى التخلص من أعوان الاستعمار وممثليه وأدواته داخل الأمة ، فهم الذين يوطئون للسيطرة الأوروبية مادياً ومعنوياً . وهو يتهكم على الأوروبيين وأعوانهم معاً فى قوله : « . . . أم هم الذين قالوا للمصريين ستنفق ملايين فى المقاولات والأعمال الهندسية من غير أن نسأل عما نفعل فيها . فإياكم والسؤال عن مبالغ ستكونون عبيداً مكلفين بسدادها إلى روتشيلد وغيره ؟ أم هم الذين أعطوا الالتزامات الوابورية –

«الصناعية» – والارضية – «الزراعية» – ، ووسعوا نطاق المعاهدات إلى أن ضيعوا كل عمل مصرى ؟ . . أم هم الذين أبعدوا المصريين عن الخدمة ، وحشروا الغرباء فى المصالح حتى أصبح الوف المصريين لا يجدون القوت ولا يعرفون لاستخدامهم مرة ثانية سبيلاً ؟ أم هم الذين قللوا من تلامذة المصريين فى مدارسهم وأكثروا من استخدام الأجانب فيها وتدرجوا لإماتة لغتهم الوطنية بعرض المكافآت لمن ينبغ فى الانجليزية لتنسى لغة القرآن فينسى بها الدين الواقف عقبة أمام أوروبا كما يصرحون بذلك فى مجالسهم وأندية شوارهم ؟ لا والله ، ما نالوا أملاً ولا قارفوا عملاً ولا أذلّوا رجلاً ولا خربوا بيتاً ولا هتكوا حرمة إلا بالمصريين» .

وفى اللحظات الحرجة التى تعرضت لها الثورة ، كانت للنديم قيادة الجماهير والسيطرة فى الشوارع . جاء أسطول مشترك من الانجليز والفرنسيين إلى الاسكندرية ، وقدم وزيرا إنجلترا وفرنسا إلى الخديو مذكرة مشتركة يطلبان فيها إبعاد عرابى عن مصر ونفى زميليه على فهمى وعبد العال حلمى داخل البلاد واسقاط وزارة البارودى .

أوروبا تتدخل ، فالثورة فى حاجة إلى تأييد شعبى ، ويسرع النديم إلى الأزهر فيشعله حماسة فى مناصرة الثورة ، حتى يفتى بعض المشايخ بتكفير الخديو . ثم يطير إلى الاسكندرية يخطب فى الشوارع وينظم المظاهرات الشعبية التى تهتف : ابعدوا السفن الأجنبية ، ويجوب الحوارى والأزقة التى نشأ فيها ، والتى باتت تحت رحمة مدافع الاسطول الانجليزى ، يعلم النساء والاطفال والرجال نشيداً يرددونه . . . واحد

يهتف ، اللايحة ! أى المذكرة الانجليزية الفرنسية - فيردون عليه : مرفوضة مرفوضة !

ويشهد الأجانب منظراً عجيباً فى الإسكندرية ، النساء فى النوافذ يهتفن : اللايحة اللايحة . . . والجماهير فى الشوارع تردد : مرفوضة مرفوضة !!

ولكن بعد شهرين من هذه الحملة تنطلق مدافع الاسطول الإنجليزى تدك كل عزيز عليه ، تمزق جماهيره الهاتفة ، وتحطم البيوت التى طاف بها ، وتشعل النيران فى الحوارى التى لعب فى ترابها . . . وتحتل القاهرة ، ثم تحتل مصر كلها . . . وتبدأ ملحمة النديم فى الاختفاء فى قلب الشعب المصرى ، حتى ينهض من جديد .

خلاصة القول : أن النديم سيبقى دائماً عنصر الاستمرارية فى الثورة المصرية ، فقد كان فى ظلام الاحتلال البريطانى أشبه شىء بشعلة صغيرة بقيت من أول ثورة للفلاحين فى تاريخ مصر الحديث ، تذكر المصريين بالوهج الذى كان ، وتؤكد للأحرار أنهم أبناء لآبائهم ؟

يعقوب صنوع . . .

المسرح والصحافة والوطن



يعقوب صنوع . . . المسرح والصحافة والوطن

إهتمت إتجاهات التنوير الفكرى فى مرحلة النهضة اهتماماً من الدرجة الأولى بنشر المعارف العلمية والدعوة لمنجزات العلم والتقدم ، ونقد التقاليد العتيقة ، وإعادة النظر فى إتجاهات الفكر الدينى بما يلبى حقيقة وجوهر الاسلام ويتماشى مع روح العصر فى نفس الوقت . وطرحت مشكلات الاخلاق والتربية وتحرير المرأة للنقاش العام . وكانت مسائل الحياة السياسية بجانب ذلك تتميز بأهمية خاصة ، وقد أدى التبرم من ظروف الحياة إلى إثارة اهتمام خاص بمشكلات سلطة الدولة ، التى كانت مسألة رفاهية الرعايا ترتبط بها إرتباطاً تقليدياً ، ولقيت أفكار الحرية ونظريات النزعة الدستورية والبرلمانية فى السبعينات والثمانينات إنتشاراً واسعاً بين صفوف الانتلجنسيا ، خاصة فى مصر .

وبرزت مواقف معادية للاتراك عداء جاداً ، نظراً لإشاعتهم روح التسلط والاستبداد ، وتنظيم المجتمع وفق نظام اجتماعى شديد التخلف والتعقيد ، ولذلك أظهر مفكرو النهضة العربية نزوعاً واعياً إلى الاستفادة بمنجزات الثقافة الغربية وبأشكال النظم السياسية والاجتماعية فى أوروبا . كما كان يحلم الكثير منهم بأن يحذو تقدم شعوب الشرق حذو أوروبا .

فى ذلك الوقت وجدت الصحافة العربية سبل نهضتها ، وحفلت الحياة الثقافية بالعديد من الجمعيات العلمية ، وبدأ فن الرواية العربية مصاحباً

للشعر العربى التقليدى ، ثم جاء المسرح العربى متأثراً بفنون المسرح الأوروبى ، الذى وفد إلى البلاد فى اطار احتفالات اسماعيل بافتتاح قناة السويس وقبل إفتتاحها .

يعقوب صنوع . . . سيرة ذاتية

فى ذلك الوقت بالتحديد نشأ فن جديد ، هو الصحافة الساخرة ، ففى سنة ١٨٧٧ بدأت صحيفة «أبو نضارة» فى الظهور ، وكان صاحبها يعقوب صنوع (١٨٣٩ - ١٩١٢) ، والذى نقل بجانب ذلك ، المسرح الأوروبى إلى الحياة الثقافية العربية .

ولد يعقوب صنوع لأسرة يهودية مصرية إيطالية فى ٩ فبراير ١٨٣٩ ، فالمعروف عن أمه سارة أنها كانت يهودية مصرية من مواليد القاهرة ، أما والده رفائيل صنوع ، فقد كان من أسرة يهودية ايطالية هاجرت إلى مصر ، كانت تتمتع بالرعاية البريطانية . فقد وصل الأمر إلى الحد الذي أصبح فيه المصريون أنفسهم فى ذلك الوقت يحتمون من أساليب حكوماتهم الاستبدادية بالدخول فى حماية إحدى الدول الأوروبية ! ففى ظل هذه الحماية يأمنون على حريتهم الشخصية ، ويصدرون صحفاً ومجلات ، وممن فعلوا ذلك يعقوب صنوع ، وأديب إسحاق ، وكثيرون غيرهم .

وقد تعلم يعقوب صنوع فى صباه مبادئ الاسلام وحفظ القرآن ، كذلك تعلم العبرية أيضاً بجانب العربية ليشارك أباه فى إقامة شعائر

الدين اليهودى ، وأنه فى سن الثانية عشرة كان يقرأ القرآن بالعربية والتوراة بالعبرية والأنجيل بالانجليزية . ونظراً لأن والده ، رفائيل صنوع ، كان موظفاً فى حاشية الأمير أحمد يكن - ابن أخت محمد على - فقد قرر إيفاد يعقوب صنوع إلى ايطاليا ليتعلم الفنون والآداب ، وهناك قضى يعقوب صنوع ثلاث سنوات من ١٨٥٢ إلى ١٨٥٥ يتعلم فى ليفورنو ، وقد درس أيضاً فى تلك الفترة الاقتصاد السياسى والقانون الدولى والعلوم الطبيعية والفنون الجميلة . ولأن بعثته كانت على نفقة الاميريكان ، فقد نجا من دراسة الطب أو الهندسة أو العلوم العسكرية كما كان مُتبعاً فى أيامه فى بعثات الدولة .

ويرى د . لويس عوض فى دراسته «لتاريخ الفكر المصرى الحديث» أن «هذه البعثة الأوروبية ، كانت العامل الأول لثورية يعقوب صنوع ، فهى فترة التكوين الأساسية فى حياته ، وهى بوتقة الاختمار الفكرى فى سن المراهقة والتمرد الطبيعى الذى ألهب فى يعقوب صنوع الظمأ إلى التحرر الفكرى والوطنى والاجتماعى والثورة على الطغيان والاستغلال والقيود» .

لقد شهد صنوع وهو فى سن التكوين قمة الغليان الايطالى فى طلب الحرية والوحدة والاستقلال ، فعاد إلى مصر وقد تبلورت فى نفسه كل هذه المعانى ، وتبلور معها شئ آخر وهو المواجهة الحضارية بين الشرق المتآكل بالأفكار والتقاليد والمؤسسات البالية ، والغرب الناهضة بالعلوم والفنون والآداب .

وبعد سنوات من عودته سار إلى النضج الفكرى والفنى ، وضعفت

روابطه بالطبقة الحاكمة وقويت روابطه بالمثقفين ، فعين فى ١٨٦٣ مدرساً اللغات الأجنبية فى المهندسخانة ، وقد كانت هذه الفترة ذات أهمية خاصة فى حياته وحياة مصر ، فمن خلال عمله كأستاذ للغات فى «الجامعة» إتسعت دائرة تأثيره بين المثقفين من طلاب الهندسة والعلوم العسكرية والحقوق والادارة . وسرعان ما فقد صنوع وظيفته فى مدرسة المهندسخانة ، وهى نفس السنة التى أسس فيها جمعيته الثقافية «محفل التقدم» ، وقد كان ذلك فى عام ١٨٧٢ ، وقد أسس قبل ذلك بعامين - ١٨٧٠ - مسرحه الذى ظل يزاول فيه فن المسرح جنباً مع التدريس خلال سنتى ١٨٧٠ - ١٨٧٢ .

ويمكن أن نستخلص أن طرد صنوع من المهندسخانة وإغلاق مسرحه كان لهما صلة بنشاطه فى الجمعيات السياسية والثقافية ولاسيما فى السبعينات ، ويمكن أيضاً أن نستخلص أن غضب اسماعيل على صنوع أو فتوره تجاهه كان مصدره الأساسى ليس تجاوزاته المسرحية وإنما اشتغاله بالحركات الثورية التى كان ظاهرها ثقافياً وباطنها سياسياً ، وهو ما انتهت به إلى طرده من مصر وسفره إلى باريس عام ١٨٧٨ .

وقد أصدر فى فرنسا العديد من الصحف التى اهتمت بالهجوم على الخديو اسماعيل ، وتأييد الثورة العرابية ، ومهاجمة الاحتلال الانجليزى لمصر فيما بعد . وقد صمم صنوع على زيارة مصر فى السنوات الأخيرة من حياته ، فقد دخل مصر خلسة فى ١٩٠٥ ولم يقض فيها إلا أسبوعاً بين الاسكندرية والقاهرة تحت اسم مستعار لسائح امريكى هو مستر

ديك ، ولم يكتب عن هذه الزيارة إلا فى يوليو ١٩٠٦ ، وبالطبع وجد صنوع مصر التى عاد إليها شيئاً يختلف تماماً عن مصر التى تركها .

لقد كان صنوع فى نهاية حياته الصحفية لأن جريدتيه «أبونضاره» «العالم الاسلامى» توقفتا عن الظهور فجأة فى نوفمبر ١٩٠٧ ، ربما بسبب مرض العيون الذى لازم يعقوب صنوع خلال السنوات الخمس الأخيرة من حياته ، وقد مات صنوع فى أكتوبر ١٩١٢ فنعته جريدة «التايمز» اللندنية بايجاز ، واصفة «الشيخ أبو نضارة» بأنه كان استاذاً فى مدرسة المهندسخانة وأنه كان أحد المهيجين السياسيين الداعين لاستقلال مصر .

يعقوب صنوع . . والمسرح العربى

المعروف أن يعقوب صنوع أسس مسرحه عام ١٨٧٠ تحت رعاية الخديو اسماعيل وبتشجيعه ، ولكن هذه الرعاية الخديوية لم تدم طويلاً بسبب غضب اسماعيل فيما يقال من إحدى مسرحياته الاجتماعية الساخرة ، وهى «الضرتان» التى يهاجم فيها يعقوب صنوع تعدد الزوجات ، ولم تعجب الدعوة التى تحملها المسرحية الخديو اسماعيل ، ولعل المسرحية فى مجملها كانت تلقى النفور العام فى مجتمع محافظ ، فاضطر صنوع إلى إغلاق مسرحه سنوات طويلة . ولم يعد إفتتاحه إلا فى أواخر السبعينات قبيل نفيه من مصر بأمر اسماعيل عام ١٨٧٨ . وفى الوقت نفسه يقال بما يشبه الإجماع ، استناداً إلى ماكتبه يعقوب

صنوع عن نفسه ، وماكتبه عنه معاصروه وما ردده دارسوه ، أن صنوع ترك لنا ٣٢ مسرحية أخرج أكثرها فى مصر (كما جاء فى كتاب «أبونضارة» للدكتور ابراهيم عبده ، وكتاب دراسات فى المسرح العربى والسينما العربية لجاكوب لاندو) .

وقد بدأ اهتمام صنوع بالمسرح بعد أن شاهد عروضاً من مولبير وشريدان وجولدونى ، ولا أحد يعرف إن كان ذلك قد جرى أيام إقامته فى ايطاليا بين سن ١٣ و ١٦سنة ، أم فى القاهرة أيام الخديو اسماعيل حين كانت الفرق المسرحية الايطالية والفرنسية تتوافد على مصر موسمياً حتى افتتاح قناة السويس وبناء الأوبرا فى ١٨٦٩ .

وقد ذكر صنوع فى مذكراته أن «أولى مسرحياته التى أخرجها كانت عرضاً قصيراً تتخلله أغان ملحنة بالالحان الشعبية ، وأن الممثلين ، وهم أعضاء فرقته لم تكن لهم مرتبات أو أجور ثابتة ، ولكنهم كانوا يتقاسمون صافى الربح من دخل الشباك ، ولهذا فقد كانت أجورهم تتوقف على نجاحهم» .

وفى عام ١٨٧٠ ، دعا الخديوى اسماعيل يعقوب صنوع لتقديم مسرحياته فى سراى قصر النيل من عروض خاصة ، فقدم ثلاث مسرحيات هى : «أنيسه على موضة» و«غندور مصر» و«الضرتان» ، وقد تحمس الخديو وضيوفه للمسرحية الأولى والثانية حتى أن اسماعيل قال ليعقوب صنوع أمام وزرائه وكبار رجال الدولة : أن مصر مدينة له بمسرحها القومى ، فهو الذى عرف المصريين بفن المسرح من خلال

كوميدياته وأوبريتاته وتراجيدياته ، فهو موليير مصر ، واسمه سوف يبقى ، ولكن اسماعيل استقبل المسرحية الثالثة «الضرتان» استقبالاً فاتراً .

وبعد نحو عام تقريباً من حفلات سراى قصر النيل هذه ، دعا الخديو اسماعيل يعقوب صنوع مرة أخرى لتقديم عروضه فى مسرح «الكوميدى» بالأزبكية ، وانتهى الأمر هذه المرة بأن اسماعيل نفض يده من صنوع نهائياً ، ووفق مذكرات صنوع «أن الخديو كان معجباً بالعرض الذى شاهده ، ولكن بعض الوشاة المقربين اليه أوحوا اليه بأن مسرحياته كانت تتضمن فى باطنها تعريضاً به وبحكومته» ، وكانت المسرحية التى أغضبت اسماعيل هى «السواح والحمار» ، وحسب شهادة صنوع فى مذكراته « . . أن الغاضبين من ضيوف الخديو كانوا من أصحاب القبعات الكبيرة الانجليزية ، وأصدقائهم وأعوانهم ، فقد ساءتهم الاشارة الساخرة إلى شخصية «جون بول» الذى كان رمزاً للانجليز . . . » .

وفى مذكرات يعقوب صنوع أن مسرحه أعيد إفتتاحه فى ١٨٨٠ ، أى بعد خلع اسماعيل بعام واحد ، واستمر يعمل فى عهدى توفيق وعباس الثانى ، أى ومصر تحت الاحتلال البريطانى ، والأرجح هو استمرار عرض بعض مسرحياته فى مصر خلال العهدين .

الصحافة من أجل الثورة

أنشأ يعقوب صنوع منبره الثانى للاصلاح الاجتماعى والسياسى ،

فأسس جريدته الشهيرة «أبو نضارة» التى صدر العدد الأول منها فى ٢١ مارس ١٨٧٧ ولم تدم إلا شهرين صدر منها خمسة عشر عدداً ، ثم أغلقت . وفى الأعداد الأولى من جريدته «أبو نضارة زرقا» نجد السخرية من خديو مصر ومن سلطان تركيا ومن الأمير حسن بن اسماعيل الذى كانوا يصوّرونه على أنه «بطل» الحرب التركية الروسية ، كذلك نجد يعقوب صنوع يدعو بصراحة للأمير حليم غريم اسماعيل والمُطالب الدؤوب بعرش مصر .

لقد كانت مجموعة الأفغانى ورجاله وراء إصدار صحف يعقوب صنوع المتعددة ، فهو يذكر فى ترجمته لنفسه أنه «اجتمع طويلاً بالسيد جمال الدين الأفغانى والاستاذ محمد عبده لاختيار الاسم المناسب لصحيفته ، وكان الأفغانى يكتب بنفسه بعض المقالات فى جريدتى «مصر» و «التجارة» تحت اسم مستعار هو «المُظهر بن وضاح» ، ويذكر صنوع « أنه كتب لمجلته مقالات بدون توقيع ، وأحياناً كان يكتب مقالات سياسية واجتماعية بتوقيعه الحقيقى» .

وكانت الفكرة الأولى من إصدار الجريدة أن يشترك فى تحريرها الأفغانى ومحمد عبده ويعقوب صنوع ، ثم إنفرد بها صنوع ، وكان الأفغانى يشجع صنوع على إصدار جريدة كما فعل مع أديب اسحاق وعبد الله النديم ، وفى الوقت نفسه نجد أن صنوع يقول فى مذكراته : « . . أن الذين شجعوه على اصدار جريدة ثورية تدعو للحرية وتوقظ الشعب من سباته هم العسكريون : أحمد عرابى وعلى فهمى وعبد العال

حلمى . . . » .

وكان نجاح صحف صنوع نجاحاً غير عادى ، فقد وصل عدد نسخها إلى ١٥ ألف نسخة ، وهو رقم كبير بمقاييس ذلك العصر ، ومع ذلك كانت تنفد بسرعة ، أما المقالات المكتوبة باللهجة المحلية ، والمفهومة لدى جمهور القراء الواسع ، فقد كانت تتضمن إدانة حادة للسياسة الاستبدادية التى ينتهجها الخديو اسماعيل ، والتى جرت البلاد إلى إنهيار مالى ، وإلى تعزيز التدخل الأوروبى فى شؤون مصر الداخلية . . فيقول فى أحدى المقالات « . . لا حرية فى مصر ، إن استبداد شيخ الحارة – الخديو اسماعيل – يهيمن عليها » .

وظلت تلك النغمة تميز التوجه السياسى العام لصحافة يعقوب صنوع داخل مصر وفى سنوات المنفى فى باريس ، فقد اختار كلمتى «مصر للمصريين» شعاراً له وأكد أنه « . . لفت نظر العالم إلى نير استبداد الحكام ، موقظاً الفلاح من خموله إلى الوعى بحقوقه وقوته . . . » .

يعقوب صنوع والثورة العرابية

لم يقتصر ضرر السيطرة الجركسية على تعصبها ضد الفلاحين بسبب حقوقهم المشروعة فى الترقى ، بل أدى إلى حرمان الكفاءات العسكرية الوطنية من الوصول إلى مركز يمكنها من خدمة وطنها ، وقد ظهر أثر ذلك خلال الحملة الحبشية – ١٨٧٥ – فقد تصدت لقيادة الحملة عناصر بلا كفاءة عسكرية من الجراكسة ، يساعدهم مجموعة من ضباط

أركان الحرب الأمريكيين ، وقد أبيدت فى هذه الحرب ثلاث فرق كاملة .

ومن هنا بدأت العناصر النشيطة من الجيش تتجمع ، وكان وعيها السياسى غير ناضج تماماً ، ومع ذلك فقد اشتركت أنشط تلك العناصر فى جمعية سياسية هى جمعية «مصر الفتاة» – ١٨٧٦ – كانت تضم عناصر مدنية – عبد الله النديم ويعقوب صنوع – وعناصر عسكرية – عرابى وعلى الروبى – كذلك كان من بين أعضائها عدد من الليبراليين الأوروبيين الأجانب الذين يقيمون بمصر ويهتمون بنشر الاتجاهات الثورية فى البلاد الشرقية .

ويبدو أن عرابى تعرّف فى مدرسة المهندسخانة على يعقوب صنوع عندما كان يقوم بالتدريس بها . فضلاً عن أن الجيل القلق الذى انضم إلــى عرابـــى فى الثورة العرابية كان من خريجى نفس المدرسة .

وقد منع النفى القسرى لصنوع خارج مصر من المشاركة المباشرة فى أعمال الثورة ، فقد طرد من مصر عام ١٨٧٨ ، أى قبل الثورة بأربعة أعوام ، وقد تابع تحركات الجيش منذ واقعة قصر النيل ، وكتب عنها بتمجيد فى «أبو نضارة زرقا» و «الحاوى» حتى أن عرابى فيما بعد أرسل إليه خطاب شكر يقول فيه : « . . . أن يعقوب صنوع كان أول من أيد ثورة الشعب المصرى وظل يدعو للحرية ثمانى سنوات» .

وقد كانت فترة صدور «الحاوى» – ٥ فبراير – ٢٥ مارس ١٨٨١ – من أخطر فترات الثورة العرابية ، فقد جاءت بعد اختلاف العرابيين مع شريف باشا وإقرار دستور الثورة ورفض المذكرة المشتركة بضمان

انجلترا وفرنسا لعرش الخديو توفيق .

باختصار : كانت تلك هى الفترة التى تحددت فيها مواقف جميع الأطراف . وبتشكيل حكومة الثورة (البارودى - عرابى) فى ديسمبر ١٨٨١ وما تلا ذلك من أحداث جسام إنتهت باحتلال بريطانيا لمصر ، ومنذ عاصفة قصر النيل حتى نهاية الثورة العرابية ، بل وما بعدها ، وقف يعقوب صنوع ووقفت جرائده ولا سيما «الحاوى» و«أبو نضارة» وراء عرابى والعرابيين فى إستبسال كبير .

خاتمة

خلاصة الأمر ، أم المسيرة السياسية والثقافية ليعقوب صنوع قد تميزت بالدعوة إلى مقولتين هامتين : الأولى : الوحدة الوطنية ، وذلك عن طريق مكافحة الأباطيل التى تفرق بين المسلمين والمسيحيين ، بإظهار سماحة القرآن وحكمة الإنجيل . والثانية إبراز الخصائص المتحضرة للشعب المصرى ، ردا على المزاعم الأوربية التى كانت تريد حرمان مصر من حريتها بدعوى تخلفها .

إن يعقوب صنوع الذى تعلم القرآن وتشرب تعاليم الاسلام - برغم يهوديته - أصبح متحدثا باسم الفكر الليبرالى ، وظل حسه القومى والوطنى يتسم بسماحة مستنيرة جعلته يفكر فى بلورة نظرة متكاملة عن المساواة بين أبناء الأديان المختلفة ، لكى يرفض فى النهاية المنطلقات التى تؤدى إلى تفتيت الوحدة الوطنية ، بل أنه طمح - برغم نضاله ضد

الاحتلال الانجليزى لمصر - إلى التقريب بين مصر وأوربا فى وقت لم تكن حضارة أوربا قد تخضبت بالدم تماما أو كشفت عن عدوانيتها تجاه الوطن العربى كله ، وليس مصر فقط ، وذلك باعلان الاتفاق الودى بين بريطانيا وفرنسا على إقتسام عالمنا العربى ؟

رشيد رضـــــا . . .

الجامعة الاسلامية والاصلاح الدينى



أكد جمال الدين الأفغانى أن «الانسان يتميز بطبيعته بالسعى إلى فهم الأشياء الموجودة وراء حدود متطلباته المادية ، وأنه يتميز أيضاً بالقدرة على تطوير امكاناته الذاتية أو المادية ، وقد أمر الله باستخدام العقل لمعرفة ظواهر الوجود الماثلة أمامنا ، وفى هذا السياق جاز الجمع بشكل تام بين التطور الحر للعقل البشرى والإيمان بالله . وقد أكد الافغانى أن من حق الانسان إكتشاف أسرار الوجود . وكان محمد عبده يتقاسم هذا الرأى ويؤمن به ، مؤكداً أن : «الدين والعلم يساعد أحدهما الآخر فى تهذيب العقل والروح» .

وفضلاً عن ذلك ، كان يرى أن العقيدة نفسها يجب أن تعتمد على إقتناع داخلى يعززه المنطق ، وأن العقل فى المقابل عليه أن يبرهن على صحة منطلقات الدين ، وضرورتها للإنسان فى الدنيا والآخرة . وأن الانسان يتوجب عليه التسليم بيقينياته : «إن المذهب الدينى يجب أن يجتاز الاختبار بمعيار المعقولية» .

وقد نشرت «المنار» فى أكثر من عدد ، مقالات تؤكد على أن مفاهيم الاسلام لا تتعارض مع منجزات العصر العلمية ، لأن الإسلام – الدين الخالد – هو دين العقل . وعلاوة على ذلك ، فإن تطور العلم ضرورى ، لأن معرفة الطبيعة تثبت عظمة الخالق .

ومن منطلقات كهذه ، شرع المصلحون الاسلاميون تحت علم «السلفية»

فى مراجعة أهم تعاليم الاسلام الجامدة ، وخاصة مبدأ «التقليد» ، وهو التسليم الأعمى بأحكام بعض الفقهاء .

وفى أثر الأفغانى ، وضع محمد عبده فى مواجهة «التقليد» تفسيرا لمفهوم الاجتهاد ، وهو حق فهم وتفسير القرآن والسنة ، اللذين سلم المصلحون بهما كأساس وحيد للإسلام . ووسع محمد عبده بدرجة كبيرة للغاية دائرة الاشخاص الذين من حقهم تفسير آيات القرآن والسنة تفسيراً يعكس روح العصر ، ويلبى حاجات الأمة الاسلامية فى كل مكان . وكان يرى أن لكل جيل الحق فى تفسير القرآن على أساس تجربته الحياتيةالخاصة ومعارفة المتعددة ، التى يتفوق فيها على أسلافه ، وبامتلاك هذا التفوق بالتحديد ، يمكن لعامة البشر أن يفهموا جوهر الاسلام فهماً أدق ، وكان رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٢٥) قد ثابر على السير - أكثر من سواه - فى الاتجاه الذى شقه لهم محمد عبده .

رشيد رضا . . . سيرة ذاتية

ولد رشيد رضا فى قرب طرابلس - لبنان - من عائلة شبيهة بعائلة محمد عبده ، من حيث أنها قروية ذات مكانة وارث من العلم والتقوى ، بدأ دراسته على النهج القديم فى «الكتّاب» إلا أنه استطاع ، وهو من الجيل اللاحق بجيل استاذه محمد عبده ، أن يستفيد من التربية الحديثة ، فاستقى شيئاً من العلوم الحديثة . وتعلم اللغة الفرنسية فى مدرسة حكومية تركية ، ثم فى مدرسة حسين الجسر فى طرابلس ، وبجانب ذلك

امتلك أيضاً ناصية الفقه واللغة العربية ، ومن خلال كتابات صحفيي القاهرة اللبنانيين ، لاحت له بعض ملامح العلم الحديث وعالم أوروبا وأمريكا الجديد ، وذلك بالاضافة إلى تأثره بعلماء المسلمين القدامى ، لاسيما الغزالى فى كتابه «إحياء علوم الدين» حيث يقيم الغزالى توازناً بين الطاعة الخارجية للشريعة وبين التقوى الشخصية الداخلية ، التى كان رشيد رضا ، كمحمد عبده ، يعلق عليها وعلى النوايا الحسنة أهمية كبرى ، ويعتبرها شرطاً ضرورياً لجعل الصلاة والأفعال مقبولة .

وكانت خبرة رشيد رضا مع بعض الحلقات الصوفية ، أحد العوامل التى حملته فى السنوات اللاحقة ، على التقرب من تعاليم ابن تيمية ومسالك الوهابيين . ثم تعرف إلى أفكار الأفغانى ومحمد عبده ، كما أطلع على مجلة «العروة الوثقى» للمرة الأولى بين عامى ١٨٨٤ و ١٨٨٥ ، أى فى أوائل عهد صدورها ، وكذلك التقى ، فى ذلك التاريخ ، بمحمد عبده عندما زار طرابلس ، غير أن المجموعة الكاملة للمجلة لم تقع بين يديه إلا بعد نحو عشر سنوات من ذلك التاريخ ، أى بين عامى ١٨٩٢ ، فكان تأثيرها عميقاً ، وفى هذا يقول : « . . ثم إنى رأيت فى محفوظات والدى بعض نسخ الجريدة فكان كل عدد منها كسلك من الكهرباء إتصل بى فأحدث فى نفسى من الهزة والإنفعال والحرارة والاشتعال ما قذف بى من طور إلى طور ومن حال إلى حال» .

وراودت رشيد رضا طويلاً فكرة الذهاب إلى اسطنبول للالتحاق بالأفغانى ، لكن هذا لم يتحقق . ولم يمر زمن طويل حتى كان تأثير محمد

عبده فيه قد حجب تأثير الأفغاني ، ففى سنة ١٨٩٤ كرر محمد عبده زيارته لطرابلس ، فلقيه رشيد رضا للمرة الثانية وتحدث اليه طويلاً ، وأصبح ، منذ تلك اللحظة حتى مماته ، تلميذه الأمين وشارح أفكاره ، وحامى سمعته ، مؤرخ حياته . وفى ١٨٩٧ ، غادر سوريا إلى القاهرة ، وفى السنة اللاحقة ، أصدر العدد الأول من مجلة «المنار» التى أصبحت منبراً للدعوة إلى الاصلاح وفقاً لمبادئ محمد عبده . وقد استمر على إصدارها بانتظام شبه كامل حتى وفاته فى ١٩٣٥ .

ولم تتوقف نشاطات رشيد على إصداره للمنار ، فقد وضع مؤلفات عديدة ، منها ما كان جديداً ومهماً ، كسيرة محمد عبده ، وهى أهم مصدر لتاريخ الفكر العربى الإسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر . وقد حقق كذلك إحدى الأفكار العزيزة على قلب محمد عبده ، فأسس داراً للمرسلين والمدربين الروحيين المسلمين ، دعاها «دار الدعوة والارشاد» بعد أن حاول أولاً تأسيسها فى أسطنبول تحت رعاية «تركيا الفتاة» فلم يفلح ، لكن نشاطها توقف عند وقوع حرب ١٩١٤ . ثم أنه لعب دوراً مهماً فى السياسة الاسلامية . واشترك فى المؤتمرين الاسلاميين المنعقدين ، الأول فى مكة ١٩٢٦ ، والثانى فى القدس فى ١٩٣١ .

وقد لعب رشيد رضا دوراً أكبر فى الكفاح السياسى لسوريا ، منذ ثورة «تركيا الفتاة» حتى وفاته ، وذلك فى حزب اللامركزية قبل ١٩١٤ ، وفى المفاوضات التى جرت فى أثناء الحرب مع البريطانيين ، وكرئيس المؤتمر السورى فى عام ١٩٢٠ ، وكعضو للوفد السورى الفلسطينى إلى

جنيف فى ١٩٢١ ، وفى اللجنة السياسية فى القاهرة عند وقوع الثورة السورية عامى ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ . غير أن جميع هذه النشاطات لم تكن سوى نتائج جانبية لعمله الأساس ، أى كقيم وحارس على أفكار محمد عبده .

وقد توفى محمد رشيد رضا فى القاهرة عن سبعين عاماً ، ودفن فيها . وقد ترك تراثا إسلامياً كبيراً ، من أهمه : تفسير المنار ، تاريخ الأستاذ الأمام الشيخ محمد عبده ، نداء للجنس اللطيف (حقوق النساء فى الاسلام) ، الوحى المحمدى ، الوحدة الاسلامية ، الخلافة أو الامامة العظمى ، يسر الاسلام ، الوهابيون والحجاز ، بالاضافة إلى مقالاته الكثيرة فى المنار .

حقائق الاسلام

الإسلام الحقيقى – عند رشيد رضا – ينطوى على أمرين : القول بالتوحيد ، والشورى فى شؤون الدولة . وقد حاول الحكام المستبدون حمل المسلمين على تناسى الثانى بتشجيعهم على التخلى عن الأول . لكن ما حدث فى الماضى يمكنه أن يحدث من جديد : فالمدنية الاسلامية انبثقت من لاشئ بفضل القرآن ومبادئه الخلقية الموضوعة ، ويمكن بعثها من جديد بعودة المسلمين إلى القرآن .

وليس من الوارد القول بأن المدنية الحديثة قائمة على التقدم التقنى ، وإذن لا يمكن بعث المدنية الاسلامية ما دام المسلمون متخلفين تقنياً . إذ

أن المهارة التقنية فى متناول الجميع ، واكتسابها يتوقف على بعض المسلكيات الخلقية والمبادئ العقلية . فإذا اكتسب المسلمون هذه المسلكيات والمبادئ ، تمكنوا بسهولة من اكتساب المهارة التقنية . وعلى كل ، فإن هذه المبادئ والتقاليد موجودة فى الاسلام .

ما هى اذن تلك المبادئ المشتركة بين الاسلام والمدنية الحديثة ؟

يقول رشيد رضا : أنها السعى قبل كل شئ ، فالجهد الايجابى هو جوهر الاسلامى . وهذا هو معنى كلمة «الجهاد» فى مفهومها الأعم . ويمكن تحديد جوهر الإسلام فى ثلاثة مبادئ هى : التوحيد ، الشورى ، ثم المدنية الحديثة .

أولاً : التوحيد : يميز رشيد رضا ، بين ما هو جوهرى فى الاسلام وبين ما هو عرضى ، فهو يقر بالفارق بين ما نص عليه القرآن والحديث الصحيح ، وبين تلك العادات والتقاليد التى نشأت وتراكمت حولهما . كما يقر بالفارق بين أفعال العبادة وبين الأفعال الخلقية . بين الأفعال التى تتصل بالله وتستند على التوحيد ، وبين الأفعال التى تتصل بالنص .

فالأولى قد وضعت بشكلها النهائى الكامل فى القرآن والحديث ولا يمكن تعديلها أو الاضافة إليها . وإجماع الجيل الأول ، أى إجماع أولئك الذين عرفوا النبى وسمعوا كلماته . أما مجموعة العلاقات البشرية فلم تضبطها ولا يمكن أن تضبطها نصوص صريحة لا إشكال فيها ، فلا مجال للأخذ والرد فيها وعلى الناس أن يتقيدوا بها ، فالعلاقات الانسانية

داخل المجتمع المسلم متطورة وغير جامدة ، ولا يجب أن نتمسك بنص يتعارض مع المصلحة العامة . فيقول رشيد رضا : « . . عندما يتعارض نص خاص مع نص عام يتضمن مبدأ خلقياً عاماً ، كمبدأ «لا ضرر ولا ضرار» أو كمبدأ «الضرورات تبيح المحظورات» ، فمن الواجب ترجيح العام على الخاص ، كذلك يضيف رشيد رضا مبدأ هاماً يتعلق بالرؤية المجتهدة لأحوال المسلمين إستناداً على إبداعات العقل وجوهر الاسلام فى نفس الوقت . فيقول : « . . . عندما تجابهنا مسائل لم يرد بها نص قط ، أو ورد بها نص غامض أو مشكوك فى صحته ، فيجب اللجوء إلى العقل البشرى لمعرفة ما هو أكثر إنسجاماً مع روح الاسلام . وعلى العقل أن يهتدى ، فى عمله هذا ، بمبدأ المصلحة ، مفسراً على ضوء المبادئ العامة الواردة فى القرآن والحديث» .

ثانياً : الشورى : أول شروط الاصلاح – مما ينتمى إلى الحقل الداخلى – جعل الحكومة شورية « . . تقيم العدل والمساواة بين الرعية وتختار لإدارة شؤون الرعية موظفين أكفاء متخلصين ، أى جعل الحكام أجراء للأمة ، لا سادة أو مستبدين عليها» . وهذا لا يتم إلا بشرط ثان هو تغيير أفكار الأمة وأخلاقها بنشر العلوم والآداب الإجتماعية والأخلاقية حتى يولد لدى الأمة «الاستعداد» للإصلاح وحتى يكون حال الحكام فيها على قدر حالها من الاستعداد : «كما تكونون يولى عليكم» وحتى تكون حكومة الشورى أثراً للارتقاء الاجتماعى نفسه ، لا مجرد الخضوع بأمر الدين وعمل بهدايته فحسب .

ولترسيخ مبدأ الشورى ، وإعماله على الوجه الصحيح ، يفكر رشيد رضا فى إقامة نظام مشترك بين نوعين من السلطة : سلطة الحاكم المسلم الورع العادل ، وسلطة العلماء الحقيقيين الذين يملكون المؤهلات الذاتية لممارسة الإجتهاد ، وكان يعتبر أن تشريع القوانين ، كمهام الحكم الأخرى ، يجب أن يتم بالشورى بين أصحاب هاتين السلطتين .

لكننا هنا أيضاً نرى نغمة ورؤية جديدة . فهو يفكر بالعلماء كهيئة منظمة ، وبالشورى كعملية مدروسة ، وبالشرائع الناجمة عنها كأمر يتم الوصول إليه بنوع من الاجراءات الشكلية . وهذا يعنى الاستعاضة عن مفهوم الإجماع القديم بمفهوم جديد ، هو الإجماع كمبدأ تشريعى لا قضائى ، يتم بين علماء كل عصر بأساليب شبيهة بالأساليب البرلمانية ، وهو فى نظر رشيد رضا ، المفهوم الأصيل للتشريع فى الاسلام ، الذى إنتابه الغموض على مر الزمن .

ثالثاً : المدنية الحديثة : كان رشيد رضا يرى ، بفضل حسه السليم ، أن من الضرورى للإسلام أن يتحدى العالم الجديد وأن يقبل بالمدنية الجديدة بالمقدار الكافى لاستعادة قوته . ولكن يبقى ، كما كان دوماً ، منسجماً مع تفكيره ومنطقياً مع نفسه ، كان يبرر موقفه هذا مستنداً إلى أحد مبادئ الإسلام ، وذلك بقوله : « . . . إن الجهاد فرض على المسلمين ، لكنهم لا يستطيعون تأديته ما لم يصبحوا أقوياء . وهم فى هذاالعالم الحديث ، لا يصبحون أقوياء ما لم يقتبسوا علوم الغرب وفنونه التقنية . ولما كان الشرط اللازم للقيام بواجب ، هو نفسه واجب ، ترتب على

المسلمين دراسة علوم العالم الحديث وأساليبه» . وهو بقوله هذا إنما كان يردد صدى فكرة كان الطهطاوى وخير الدين التونسى أول من عبر عنها ، وهى أن المسلمين بقبولهم المدنية الغربية ، إنما يستعيدون ما كان لهم من قبل . إذ أن أوروبا نفسها لم تتقدم إلا بفضل ما تعلمته من المسلمين فى أسبانيا وفى الأراضى المقدسة .

ويؤكد نفس المعنى فى خطبة ألقاها أمام جمعية الاتحاد والترقى ، وأعاد نشرها فى المنار ، مركزاً على علاقة الفكر بالحرية . فيقول : « . . ما وصل أهل المدنية العالية فى هذا العصر إلى ما وصلوا إليه من العزة والكرامة إلا بإطلاق العنان لجياد العقول فى ميادين العلوم والفنون ، ومساعدة الاستعداد البشرى على الرقى فى معارج الكمال الاجتماعى اللائق به فى ظل الحرية الظليل وحماية الدستور العادل» .

أزمة الخلافة . . والدعوة للجامعة الإسلامية

كانت الامبراطورية الاسلامية لا تزال قائمة ، وكان السلطان لا يزال يدعى بأنه الخليفة ، طيلة النصف الأول من حياة رشيد رضا ، ولم يكن رشيد رضا ومدرسته يعترضون على وجود الخلافة العثمانية ، بل كانوا يعتقدون أنها ضرورية للعرب والشعوب الاسلامية .

غير أن الحالة تغيرت بعد حرب ١٩١٤ – ١٩١٨ (الحرب الأولى) فقد وقع السلطان فى البدء تحت نفوذ انجلترا وفرنسا اللتين احتلتا اسطنبول . ثم جاء مصطفى كمال أتاتورك فخلعه ، فبقيت قضية الخلافة

تشغل المفكرين المسلمين طيلة السنوات القليلة اللاحقة . وقد أسهم رضا في هذا الجدل بوضع العديد من الأفكار عندما استشعر أن الخلافة تواجه أزمة فكرية سياسية عاتية قبل تفجر الصراع الدولى عام ١٩١٤ ، وقبل أن يشتد ساعد «حركة تركيا الفتاة» التى تزعمت المعارضة السياسية والفكرية للسلطان . ولذلك فقد طرح فى مواجهة أزمة الخلافة فكرة «الجامعة الاسلامية» كرابطة سياسية ودينية تجمع كافة الشعوب الاسلامية .

ففى مقالة له بعنوان : «الجنسية والدين الاسلامى» نشرها عام ١٨٩٩ قال : « . . . أن الجامعة الاسلامية لها طرفان : أحدهما يضم المعتقدين بالدين الاسلامى ويربطهم برابطة الأخوة الايمانية حتى يكونوا جسماً واحداً . ومن الممكن توثيقها بعدد من الإجراءات العامة والخاصة كأن يعرف أهل كل بلاد اسلامية أهل البلاد الأخرى وشؤونها الغابرة والحاضرة ، وأن يكون لهم طرق للتعارف كالجرائد والاجتماع فى موقف الحجيج العام حتى يتسنى لهم الاتفاق على وحدة التربية والتعليم .

أما الطرف الآخر لهذه الجامعة فهو الذى يربط المسلم وغيره من أرباب الملل برابطة الشريعة العادلة التى يحكمون بها جميعاً بالمساواة .

وهذه الرابطة أيضاً قد طرأ عليها ما حل عقدتها فى بعض الحكومات وما أزالها كلية فى حكومات أخرى ، فصار الحال يقضى على المسلمين فى كل قطر بأن يسعوا ، بالاشتراك مع مواطنيهم الذين يُحكمون معهم بحكومة واحدة ، إلى كل ما يعود على وطنهم وبلادهم بالعمران ويفجر

فيهم ينابيع الثورة من أجل مزيد من المنعة والقوة والاستعداد» .

ومع ذلك فإن رشيد رضا لم يتخل إطلاقاً ، ومنذ البداية ، عن المضمون السياسي للجامعة الاسلامية ، فهو وأن أعتقد بأن العمل السياسي المباشر من أجلها هو أمر ينطوى على محاذير كثيرة ، إلا أنه أعتقد أيضاً أن هذا المضمون وتلك الفكرة يمكن أن تتحقق بطريق آخر هو طريق «الاصلاح الدينى»و«والاصلاح التربوى» ، وذلك لأن الاصلاح الدينى لابد أن يلازم «الاصلاح السياسى المدنى» .

« الخاتمة »

ويمكن القول إجمالاً ، أن التغيير السياسى الثورى ، أو الاصلاح السياسى الجذرى ، لا أثر له فى مفهوم رشيد رضا للجامعة الاسلامية ، وأن ما كان يشغل بال هذا المعلم بالدرجة الأولى هو الإصلاح بالمعنى الدينى الاجتماعى الذى يمكن أن يترتب عليه ، وهو فى هذا يعبر تعبيراً دقيقاً عن فكر الأمام محمد عبده ، ففى الوقت الذى تركت الثورة العرابية أثراً ملحوظاً على فكر الامام محمد عبده ، فإن أوضاع الخلافة العثمانية ، وبروز القوى الأوروبية بصورة أكثر حدة ودموية ، جعلت من رشيد رضا داعية للإصلاح الدينى والتربوى ، محذراً من الفكر الليبرالى للغرب من زاوية الحرص على الدين ، وصد موجة العلمانية .



«١٢»

أديب إسحق . . المفكر الشاب



« ١٢ »

أديب إسحق . . المفكر الشاب

فى حوالى ١٨٧٩ ، إنتظم عدد من الضباط فى حزب شبه سرى دعوه «الحزب الوطنى» ، وقد جذب هذا الحزب إليه عدداً من المدنيين وأصبح ، بقيادة أحمد عرابى ، محور الحركة الوطنية . ثم تسلم الحكم فى الأشهر الأخيرة التى سبقت الاحتلال البريطانى .

ومع إقتراب خطر الاحتلال ، التف حوله أولئك الذين أرادوا صد هذا الخطر . لكن هذا الإلتفاف لم يكن سوى تحالف مؤقت أدى إليه الضغط الخارجى ، إذ كان يخفى تبايناً عميقاً بين من إستهدف خلق الشعور القومى وبين من آثر خلق حياة وطنية سليمة قائمة على مبادئ صالحة .

وقد رأينا هذا التباين فى ما أخذه محمد عبده على أحمد عرابى من «عدم إدراك لمعنى الكلمات التى كان يستعملها إبان الثورة» . وهو يتجلى أيضاً فى مدى الاختلاف الواضح بين نضالات محمد عبده الأولى وبين مقالاته خلال هذه الحقبة ، وفى هذه الحقبة نفسها - أى المرحلة الثورية - بدأت الصحافة التوجيهية تلعب دوراً مهماً فى الحياة السياسية المصرية ، وبرزت شخصية الصحفى السياسى كشخصية رئيسية فى العصر الحديث وهو الذى عنى وبصفة خاصة ، لا بنشر الآراء ، بل لمهارته فى استعمال اللغة ، بإثارة المشاعر

الوطنية حول أهــداف الثورة وتوجهاته .

أديب إسحق حياة خاطفة من الإبداع الفكرى والسياسى

كان بين الممثلين لهذه شخصية يهودى مصرى هو يعقوب صنوع ، ومسيحى سورى لعب دوراً قصيراً مهماً فى السنوات التى إنتهت بالاحتلال فى عام ١٨٨٢ ، هو أديب إسحق (١٨٥٦ – ١٨٨٥) . فكان هذا الأخير من تلك القافلة التى أضافت ، كما سنرى ، عنصراً جوهرياً على عناصر الفكر العربى الحديث . وقد تتلمذ أديب إسحق على يد الآباء العازاريين الفرنسيين فى دمشق واليسوعيين فى بيروت .

وقد تعرف فى بيروت بطائفة من رجال الأدب وكانت له معهم مناقشات ومساجلات مشهورة ، وقد بدأ إشتغاله بالكتابة فى جريدة «التقدم» البيروتية وذلك بعد نشأتها بقليل . . . وجدد فى هذه الجريدة وملأها بالكثير من مقالاته الأدبية واشترك فى هذه الفترة فى جماعة «زهرة الآداب» وكان له فيها عدة محاضرات هامة حول التعصب والتسامح الدينى والحرية . وهنا تجلت مواهبه الفائقة كأديب إجتماعى وخطيب وكذلك تجلت شجاعته الفكرية .

وفى بيروت ترجم رواية «أندروماك» ولقيت الروايتان رواجاً عظيماً ، ثم انتقل إلى القاهرة حيث اتصل بجمال الدين الأفغانى وحضر دروسه فى المنطق والفلسفة ، وتوسم فيه الأفغانى النجابة وحسن الكتابة ، وأوعز إليه يومئذ أن ينشئ جريدة «مصر» . وفى سنة ١٨٧٧ حصل الأفغانى لأديب

إسحق على إمتياز إصدار جريدة «مصر» وغذاها بمقالاته فصارت شيئاً مذكوراً ، وتحدث فيها الأفغانى لأول مرة عن «مصر الفتاة» فدخل هذا التعبير قاموس مصر السياسى وعاش جيلاً بعد جيل ، كذلك أوحى الأفغانى لأديب إسحق إصدار جريدة أخرى فى الاسكندرية بأسم «التجارة» فأصدرها فى ١٨٧٩ . وشارك أديب أيضاً فى تحرير القسم الفرنسى لجريدة «مصر القاهرة» وله فيها بحوث قيمة أهمها بحث بعنوان «سكون الأمة المصرية إزاء التاريخ» . وقد استمرت مصر والتجارة فى الصدور حتى أغلقتا بعد نجاح التدخل الأجنبى فى مصر ، وما نتج عنه من عزل الخديو إسماعيل وتولية إبنه توفيق .

وبسقوط إسماعيل تم نفى الأفغانى وقدوم توفيق ، عادت السلطة الديكتاتورية تمارس دورها المعهود ، فأنهت الإنفراجة الديمقراطية الجزئية التى سادت فى أواخر عهد الخديو إسماعيل ، وشددت الرقابة على الصحف ، ونفى أديب إسحق إلى أوروبا وارتحل إلى باريس .

وقد واجه أنصار الأفغانى وتلاميذه الحمله الاستبدادية مواجهة ذكية ، فقد أمدوا أديب إسحق بالمال اللازم الذى الذى مكنه من إصدار صحيفة القاهرة» وسربت أعدادها إلى مصر لتوزع سراً ، ولم يكن «للقاهرة» موضوع أو اهتمام – كما يقول الشيخ محمد عبده – «سوى رمى رياض باشا – رئيس وزراء توفيق – بالاستبداد والظلم والرغبة فى بيع البلاد إلى الأجانب حتى أنها كانت تسمية «رياضستون» وكان الكثير من الساخطين يتلذذون بتلاوتها كما يتلذذ المريض بحكاية علته ووسائل

شفائه» .

وقد كتب أديب إسحق على صدر جريدته الصادرة فى باريس شعار «مساواة – حرية – إخاء» ، ولعل هذا الشعار يفسر لنا طبيعة الدور الذى لعبه أديب إسحق فى الفكر العربى الحديث ، فقد كانت كتاباته لها الفضل الكبير فى نقل الآراء النظرية والأفكار التى نتجت عن الثورة الفرنسية .

ولما ألف شريف باشا مجلس النواب استدعى أديب إسحق ، وعينه رئيساً لقلم الإنشاء والترجمة بنظارة المعارف ، ثم سكرتيراً ، فى مجلس النواب ، ثم مات شاباً فى التاسعة والعشرين من عمره .

نحو تأسيس فكر «ليبرالى عربى»

لم تكن أهمية كتابات أديب إسحق ناجمة عن تأثيرها السياسى المباشر ، بقدر ما كانت ناجمة عن نقله إلى القراء المصريين بعض الأفكار التى استمدها من تربيته الفرنسية .

لقد كانت فكرة المجتمع السياسى ، القائم على تضامن غير التضامن الدينى ، تحتل مكاناً بارزاً ورئيسياً فى تفكيره ، ولعل ذلك عائد إلى كونه من أصل مسيحى سورى ، وإلى مشاعر العدائية نحو الأكليروس .

وقد نادى أيضاً بعدد من أمثال الأفكار الآتية : فكرة الجماعة «الشرقية» التى يوحدها احتقار أوروبا لها ومقاومتها للنفوذ الأوروبى «وفكرة الجماعة العربية» القائمة على وحدة الشعور ، وفكرة الجماعة «العثمانية» التى تربط بينها شريعة مشتركة وسلطة واحدة ورغبة فى

العيش المشترك ، وفكرة «الوطن» الذى هو الوحدة الاقليمية التى ينتمى إليها جميع القاطنين فيها والغيورين عليها .

وقد سيطرت فكرة الحرية والدستور والحياة النيابية على الكثير من كتابات أديب إسحق ، فقد اشتد الصراع الفكرى فى السنوات الأخيرة من حكم إسماعيل حول : فكرة المستبد العادل وقدرته على الإنجاز والبناء ، وبين الحرية السياسية للأفراد والجماعات والتمثيل البرلمانى للشعب من ناحية ثانية ، فقد دعا الشيخ محمد عبده إلى أن الإصلاح يبدأ بإنشاء نظم جديدة للمجالس البلدية ، وتعويد الأهالى السير عليها قبل مجلس نيابى منقول نظامه عن أوروبا ، ثم يستمر متمسكاً بهذا الرأى حين يقول : «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» رداً على من يرى أنه إنما ينهض بالشرق حكم نيابى شامل ، ويرى فى كتاباته «أن هذا المستبد العادل يستطيع أن يفعل فى خمسة عشر عاماً» الاعاجيب ، وينقل الأمة خطوة واسعة إلى الأمام» !

وقد رأى فريق آخر ، كان من أبرزهم أديب إسحق ، أن الحرية الشخصية «حق طبيعى للإنسان لا يصح أن يُهدر لأى سبب ، ومثل من يقول بالقضاء عليها لسوء استعمالها كمن يريد إبطال السكك الحديدية لأن القطار يقتل بعض الافراد . . . » . وأما الحرية السياسية فلابد منها لمعالجة ما أصاب البلاد من الاستبداد «والمستبد العادل ، إذا ظفرت به أمه أعقبه فى الأعم مستبدون ظَلَمَة . لا يصلح إلا أن يكون علاجاً مؤقتاً ، والحكم النيابى هو الأمل الوحيد فى الاصلاح ، فإن كان الناس لم

يتعودوه فليتعودوه ، ولا بأس من مُضى قليل من الوقت حتى يألفه الناس ويسيروا عليه» .

وقد تمسك أديب إسحق فى كتاباته بفرضيات الفكر الليبرالى ، ونقل إلى العربية آراء مفكرى الغرب الكبار . فقد أخذ من مونتسكيو – صاحب روح القوانين – قوله : «أن ما من فرد يتمتع بسلطة ولا يميل إلى التعسف فى إستعمالها ، لذلك لابد من قانون يحد من هذه السلطة» . فيقول أديب إسحق : « . . . أنا بنو الانسان قد أرتنا التجارب أن كلاً منا يميل إلى السلطة ويجنح إلى الأثرة ، فلابد لنا من وضع الحدود لأعمالنا وحقوقنا» . فكان بمنهجه هذا يهاجم الاستبداد ويطالب بالحكم النيابى فى أكمل صوره .

يقول : «لقد عرف الناس الآن شرور الاستبداد ، وترفعت نفوسهم بالعلم عن الرضا به وصار الأمر شورى عند جميع الدول المتمدنة إلا روسيا ، وذلك إن صحت الدولة المستبدة مطلقاً بدولة متمدنة .

إن ثورة فرنسا برزت إلى عالم الفعل عام ١٧٨٩ وصدمت قوة الاستبداد فزلزلتها ، ودفعت سطوة التقليد فضعضعتها ، ورفعت عن العيون نقابها ، وعن النفوس حجابها ، فألت من جانبها نور الحرية ، وخلعت جلابيب الرق والعبودية ، فتصدى لها أعوان الرق ، أنصار العبودية ، وما آلوا فى قتالها جهداً ، فلقيتهم وهى ترى الموت فى الحرية حياة ، والحياة فى الرق موتاً ، فلم يبلغوا منها قصداً ، ورسخت فى عالم الوجود قدمها ، وأدهشت الدنيا بشدة حولها . . .» .

ويأخذ أديب إسحق عن جان جاك روسو فكرة العقد الاجتماعى عندما يقول : « . . لقد كنا إلى الآن جمعية تألفت على حكم الاتفاق» . ثم فى تأكيده على سيادة الشعب – كما جاءت فى سلسلة مقالاته بجريدة مصر تحت اسم «العصر الجديد» وفيها يصوغ أول يوتوبيا عربية يقوم الحكم فيها على الحرية والعدل ، فيشير إلى أن سيادة الشعب فوق سيادة القانون وفوق سيادة الحكومة . إذ يقول« . . قالت الأمة أيها الرؤساء لا تنسوا أن القوة التى خولناكم إنما هى قوتنا . وأنه ينبغى لكم أن تكونوا أول التابعين لماتصنعون من القوانين . . . » .

ويؤكد على الحرية الشخصية للأفراد ويرتفع لها إلى أعلى ذروة . فيقول : « . . . لزم من ذلك أن تكون الحرية من شروط الملازمة التى لا ينقضها ميثاق ولا يخلها عهد» .

وكما هو واضح أن ما ذهب إليه أديب إسحق فى الكثير من كتاباته ، خاصة « العصر الجديد» حول موضوع نواب الأمة . والذى تأثر فيه بجان جاك روسو وبنتام ، لم يكن يتفق مع كثير من نظريات التمثيل النيابى التى كانت تسود الفكر السياسى فى أوروبا فى القرن التاسع عشر والتى من خصائصها أن تفوض الأمة باعتبارها صاحبة السيادة إلى نوابها لوقت محدود حق التصرف بحرية بحيث لا يكون للناخبين جق عزلهم متى شاءوا وتعتبر إرادتهم هى إرادة مجتمعة وليسوا مجرد وسطاء .

لقد كان . جون ستيوارت مل مثلاً «يرى» أن الهدف النهائى المرغوب فيه لأى مجتمع هو إدخال الجميع للاشتراك فى سيادة الدولة ، ولكن نظراً

لأن جميع الناس فى مجتمع يتجاوز بلدة صغيرة واحدة لا يستطيعون المساهمة شخصياً ، لذلك وجب أن تكون الهيئة النيابية وكيلاً عن الشعب» .

الكتابة السياسية ، والدعوة إلى الثورة

غلب على كتابات أديب إسحق السياسية ، طابع أدبى فضفاض ، ونداء إلى الوحدة والقوة ، حد من إندفاعه اهتمامه بوضع أسس سياسية حديثة . فقد رأى أن الجماعة الانسانية كائناً ثابتاً يمكن أن يتطور من تلقاء نفسه ولكن بجهد تربوى وتحديثى مستمر ، كذلك رأى « . . أن لا وطن بدون حرية ، ولا حرية بدون فضيلة» ، وزعم أن الشرق بحاجة مُلحة إلى التربية السياسية ، أى إلى تهذيب الأخلاق السياسية ، لأنه لا يزال فى بدء المرحلة السياسية من التطور الاجتماعى ، التى يكون الناس فيها مسئولين عن أنفسهم . وكان يكثر الكلام فى الوطن والوطنية ، والحقوق والواجبات والدستور ، وغير ذلك من الموضوعات الملونة بالثقافة الفرنسية ، مع الاجتهاد فى وضع مصطلحات عربية موفقة .

وكان زعيم أديب إسحق وصحبه فى هذا الاتجاه هو شريف باشا ، إذ كان شريف – كما صوره الشيخ محمد عبده – «من أقوى عوامل النهضة التى إنقلبت إلى فتنة – يقصد الثورة – كان من القائلين بأن النفوذ الأجنبى قد بلغ حداً لم يكن يمكن أن يبلغه لو لم يتساهل رياض باشا بالتسليم للأجانب فى كل ما يطلبون ، وكان يُقنع جلساءه أنه إذا حكم أوقف الأجانب عند حدودهم وسار بالوطن شوطاً عظيماً فى مجده» . وكان

أديب إسحق يؤكد على أهمية وجود مجلس النواب فى صورة قوية بقوله « . . لقد أخذ الناس يقولون : لاصلاح فى الاستبداد بالرأى وإن خلصت النيات ، فرأى واحد عرضة للخطأ وإن تحققت نزاهته من الغرض» .

ويحمل أديب إسحق حكام الشرق وزر ما تعانيه شعوب الشرق فى ذلك الوقت من تدهور وإنحلال . « . . . إن استبداد ملوك الشرق واستئثارهم بالمنافع هو العلة الحقيقية فى سقوط دولهم واحتلال مواردها وتلاشى أحوالها » وعلاج ذلك فى رأيه هو : « . . الاصلاح المستمر المبنى على قانون يحفظ نظامه ويرعى أحكامه ليستقيم به أمر العدل الموجب للنجاح وتحسم أسباب الظلم المؤذن بخراب العمران ، ولا يحصل ذلك إلا بالحرية الذاتية والمساواة التى ترفع العدوان عن الناس فلا ينقبضون عن السعى فى الاكتساب والمصالح ، فإنه لا عز للملك إلا بالرجال ، ولا قوام للرجال إلا بالمال ، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة ، ولا تحصل العمارة إلا بالعدل ، وما العدل إلا الحرية والمساواة» .

وقد وصل أديب إسحق فى مواجهة استبداد حكام الشرق إلى الحد الذى طالب فيه بالثورة . حيث بات يرى أنه ليست هناك وسيلة للقضاء على الاستبداد فى المجتمعات العربية سوى الثورة فهو يقول : « . . فأما أن يبدد الشرق بأنوار الحرية ظلمات الظلم ويقطع بسيوف العزم علائق الاستبداد ويهدم بأيدى العلم سجون الاستعباد فيعود إلى سابق شأنه ومجده الباسق ، وأما أن يستمر على حاله راضياً بوجود يشبه العدم» .

فالطريـــق الوحيد الـذى ينقذ الشرق من محنتـه فى رأى أديب اسحق ، هـــو : « . . ضرب الاستبداد فى أركان سطوته فلا يبقى له فى الزمن من ذاكر» .

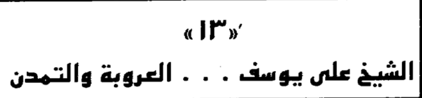
الخاتمــــــــــة

برغم أن أديب إسحق لم يشـارك فى أعمـال الثـورة العـرابيـة بصـورة مباشرة ، نظراً لغيابه القسرى خارج البلاد ، إلا أن أعماله قبل الثورة قد مهدت الطريق للثـوار ، وكانت أحد روافد الفكر الثورى الذى إزدحمت به الحياة السياسية والاجتماعية فى السنوات الأخيرة من حكم إسماعيل ، ولم يكن تيار أديب إسحق سوى أحد روافد المدرسة الثورية التى أسسها جمال الدين الأفغانى ، وظلت تعطى آثارها حتى بعد قيام عرابى بتحدى سلطة توفيق .

فقد نجح أديب إسحق أن يساند الثورة وهو فى باريس وذلك بتهريب جريدته «القاهرة» إلى مصر ، فضلاً عن دوره التحديثى فى المزج الخلاق بين ما أخذه من الأفكار الاشتراكية والطوباوية وبين ثقافته الليبرالية بحيث اتسمت أغلب أعماله الفكرية والسياسية بطابع تنويرى لا شبهة فيه ، فقد حاول فى كل كتاباته أن يقدم حلولاً جذرية لكل المشاكل التى كان يعانى منها المجتمع العربى فى ذلك الوقت ، فالشعب العربى لم يكن يعانى وقتها من إستبداد الخليفة العثمانى أو ولاته الأتراك فحسب . وإنما كان يعانى أيضاً من الفقر وتغلغل الأجنبى وسيطرته على ثروات البلاد . وتلك المشكلة

المزدوجة «الاستبداد ، والاستغلال» هى التى أطلقت شرارة الثورة العرابية ولا زالت تؤرق واقعنا العربى حتى بعد مرور أكثر من قرن من الزمان .





«١٣»

الشيخ على يوسف . . . العروبة والتمدن



« ١٣ »

الشيخ على يوسف . . . العروبة والتمدن

كـان أتبـاع محمد عبده وسطاً بين طـرفين متناقضين : التقليد من طرف ، والعلمانية من الطرف الآخر . فتبنوا مؤسسات العصر الحديث وأفكاره وعملوا على تشجيعها ، لكنهم اشترطوا ربطها بمبادئ الإسلام التى رأوا فيها الأساس الوحيد الصالح للتفكير الاجتماعى .

وكانت القاهرة ، طيلة القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مركز النتاج الفكرى الذى ساد المناخ الثقافى فى البلاد العربية . فالطباعة قد مكّنت الكتاب والصحفيين ودعاة الأفكار من مختلف أجزاء الوطن العربى من بلوغ قطاع أوسع من القـرّاء . كمـا أنهـا عـزّزت تضـامنهم ، وأولت المثقفين إعترافاً بأنهم بمثابة المنبئين بأفكار عصرية .

لقد عمل هؤلاء كمخضرمين لظهور مفاهيم جديدة ولإحياء تصورات قديمة عن إعادة تنظيم المجتمع والدولة ومركز الفرد ، فضلاً عن طبيعة علاقته مع كليهما .

وهذا ما نراه فى الموقف الذى وقفه «العصريون» من فكرة القومية ، وهى الشكل الذى تجلت فيه ، عن أقوى وجه ، فكرة المجتمع العلمانى بالمفهوم الحديث . أما العلاقة بين الاسلام والقومية المصرية – ككيان ذى وجود سياسى منفصل – تقتضى إنكار وحدة الأمة الإسلامية سياسياً ، لابل القول بإمكان قيام مجتمع فاضل على غير الأساس المشترك الذى

وضعه الدين والشريعة المنزلة . ومما أدى إلى جعل هذه العلاقة بين الإسلام والقومية المصرية أمراً ملحاً ومتأزماً ، الوضع الذى صارت عليه مصر بعد الاحتلال البريطانى فى ١٨٨٢ . إذ عمد البريطانيون إلى صهر النزعة الإسلامية العصرية فى «القومية المصرية» ، فنشأت عن ذلك – كما سنرى – فكرة قومية ذات أبعاد عربية لا مصرية فحسب ، قادها أحد معاونى محمد عبده المقربين ، ثم لم تلبث فى أثناء تطورها فى منتصف الثلاثينات من القرن العشرين أن تخلت عن المبدأ الذى أرساه الإمام محمد عبده .

على يوسف . . . المسار السياسى والإنسانى

فى عام ١٨٨٩ أصدر صحفى مغمور جريدة بإسم «المؤيد» ، فكتب لها أن تصبح من أكثر الصحف تأثيراً فى العصر ، كان ذلك الرجل هو الشيخ على يوسف (١٨٦٣ – ١٩١٣) ، وهو من أصل مغمور ومتواضع ، ولا يتمتع بأى مكانة إجتماعية ، ان الفاقة التى ولد فيها طاردته حتى آخر حياته . وقد إبتغى ، سعياً للفرار منها أن ينشئ صلات متعددة مع ذوى السلطات والنفوذ ، وتردت سمعته بسبب إصراره على الزواج من إحدى فتيات أسرة عبد الخالق السادات – أحد شيوخ الطرق الصرفية – ورفض على يوسف حجة والد العروس ، بأن الخطبة لن تتم لعدم الكفاءة الاجتماعية للزوج ، لأن الزوجة من بنات الأشراف ، وقد نجح على يوسف فى تحويل قضيته الشخصية إلى قضية إجتماعية شغلت الرأى العام سنة

١٩٠٤ . ومع كل هذا فقد غدا الشيخ على يوسف سياسياً مرموقاً ، وداعية محترماً ، وصحفياً ناجحاً ، ورجلاً ثرياً . لقد كان ذا عقل وقّاد ونظر سديد فوضعهما فى خدمة قلمه بشكل فعّال .

ولد على يوسف سنة ١٨٦٣ فى بلصفورة من أعمال سوهاج فى صعيد مصر ، وهى قريبة من طهطا موطن رفاعة الطهطاوى . وقد سافر إلى بلدة «بنى عدى» من أعمال أسيوط . وثمة تشابه فى النشأة بين الشيخ رفاعة ، وعلى يوسف . فكما كفل أخوال «رفاعة» ابن شقيقتهم ، كفل أخوال على «علياً» ، ثم أعانه الحظ فتلقفه فى بنى عدى عدد من شيوخ الأزهر ، كان فى مقدمتهم الشيخ حسن الهوارى الذى لازمه الصبى ثمانى سنوات ، صقل فيها ذهنه ووصله بعلم الدين ، وحبب إليه الأدب ، ومهد له طريق البيان .

وبعد تلقيه فى «بنى عدى» من تعليم محلى إنتقل إلى الأزهر ، ولسبب ما لم يكمل دراسته هناك . وما إن ترك الأزهر حتى انصرف إلى مهنة الصحافة ، أولاً كمحرر جريدة «القاهرة الحرة» وبعدها فى «مرآة الشرق» التى كان قد حررها حيناً من الزمن محمد عبده ، وقبل إصداره «المؤيد» حرر مجلة أدبية تعرف «بالآداب» وذلك بالإشتراك مع صديق له اسمه الشيخ أحمد ماضى .

وفى وسط الضجيج الذى أحدثته صحف الاحتلال البريطانى ، بدأ صوت مصر يسمع فى ديسمبر ١٨٨٩ عندما أصدر الشيخ على يوسف جريدة «المؤيد» ، ثم بعد ذلك عندما ظهر عبد الله النديم من مخبئه وأصدر

«الأستاذ» فى ١٨٩٢ . وقد غدت القضية فى الصحافة الوطنية قضية الحفاظ على كيان مصر وحريتها ، وليست قضية نظام الحكم فيها . كانت «المؤيد» جريدة إسلامية تدعو إلى الجامعة الإسلامية ولكن ليس بالضرورة داخل إطار الخلافة العثمانية ، بل بأبعاد ونزعات عربية متميزة ، وقد وصفها الخديو عباس حلمى فيما بعد مذكراته (١٣ مايو ١٩٥١) بقوله : « . . إن سياسة على يوسف كانت تستند أحياناً على نفوذ الخليفة ولكنها لم تكن على الخصوص تركية إسلامية» .

وهكذا قبل على يوسف فكرة الجامعة الإسلامية على الأساس الدينى ولم يقبلها على الأساس السياسى . وكانت «المؤيد» شديدة الحملات على تفكك الدولة العثمانية وتآكلها وإنحلالها وعجزها عن الدفاع عن نفسها ضد التدخل الأوروبى ، كما كان صريح التنديد باستبداد السلطان عبد الحميد ، فأصدر السلطان أمراً بمنع دخول «المؤيد» إلى الدول التابعة للدولة العثمانية . وكان هذا الصوت الذى يعارض الاحتلال البريطانى ويقوض مبدأ التبعية العثمانية هو صوت مصر المغلوبة على أمرها الواقعة بين شقى الرحى . فلم تلبث «المؤيد» أن أصبحت لسان حال الشعب المصرى .

وقد استفاد الانجليز من بعض مواقف «المؤيد» لأنه قوىّ فكرة «مصر للمصريين» وقوّض هيبة الدولة العثمانية فى مصر مما دعم فكرة إنسلاخ مصر عن الدولة العثمانية .

وقد وضع على يوسف وبصورة ممتازة فى خدمة مؤيديه الأقوياء وفى

الدفـاع عن مـصـر والإسـلام . كـان هؤلاء فى البـداية هم رياض باشـا وجماعة محمد عبده الإصلاحية التى ضمت أمين فكرى ومصطفى لطفى المنفلوطى وإبراهيم اللقانى ورشيـد رضـا والأخوين سـعد زغلول وأحمد فتحى زغلول .

وبعد تولى عباس حلمى الثانى الحكم سنة ١٨٩٢ وجد محرر «المؤيد» فى الخديو الشاب . معاضداً متحمساً ، واستخدم عباس - الذى استهجن الهيمنة التى يمارسـها اللورد كرومـر على الشؤون المصرية - استخدم الجريدة للتنفيس عن عدائه ضـد التحكم البـريطانى ، ولم يكن هناك شئ يسر شيخاً محافظاً وتقليدى النظرة أكثر من شنه حملة تقنيد مسمومة ضـد كـرومـر اللهم إلا تأييـد حـاكم يعتبـره عل يوسف هو حـاكم مـصـر الشرعى .

ويتردى العلاقة بين عباس وكرومر تقرَّب الخديو من على يوسف إلى حد أصبحت مـعه «المؤيد» عملياً لسان حـاله الرسمى . ويقول الخديوى عباس فى مذكراته التى ترجمت جزءاً منها جريدة المصرى ونشـرتها فى مايو ١٩٥١ موضحاً الاتجاهات الرئيسية لتلك الجريدة : « . . وقد أفلح على يوسف فى بعث الإحساس فى قلوب مواطنيه بشخصيتهم القومية ، لفرط مـا استمع إلى الحديث عن علاقات مصر ، وعن ماضيها وحقوقها ، ولفرط مـا ناقش معاونوه الأعلام فى السياسة العامة وعلاقاتها بالموقف الراهن ، كمـا كان إستحضـاره للعصور الغابرة - التى كان حسن الإلمام بها - يفتح له إيقـاظ الذكريات المجيدة فيبـعث فى نفوس قرائه الإيمان

بالمستقبل» .

وقام على يوسف من جانبه بخدمة الخديو بإخلاص وعلى أحسن ما يستطيع ، وكان على استعداد ، فى عصر يتطلب فيه الأدباء ودور النشر حماية الدعاة الأقوياء من أجل البقاء ، أن يصبح هو الأداة بيد المحسنين إليه ، إنما فقط بالقدر الذى لا تتصادم فيه مصالح الطرفين .

وهكذا فحين كانت المجموعات السياسية التى تصدر الجرائد الوطنية الرئيسية تتحول سنة ١٩٠٧ إلى أحزاب سياسية كان من الطبيعى جداً أن تصبح مجموعة «المؤيد» تنظيماً سياسياً .

لقد بدأت هذه العملية مجموعة جريدة «الجريدة» حين تحولت إلى حزب «الأمة» بزعامة لطفى السيد ، وهو حزب دعا إلى تأسيس دولة قومية مصرية ونادى بتطور مصر التدريجى إلى كيان يحكم نفسه ذاتياً مع بريطانيا . وتحولت مجموعة مصطفى كامل وجريدة «اللواء» إلى الحزب الوطنى . وسعى هذا الحزب إلى الاستقلال التام وإلى إعلان دستور يقيد سلطات الخديوى . وشكل على يوسف حزب «الإصلاح على المبادئ الدستورية» ، وغرضه المُعلن هو تأييد السلطة الخديوية ضمن الحدود المبينة فى الفرمانات الممنوحة لمصر من السلطان العثمانى .

لقد كان على يوسف من جوانب عديدة موهوباً ، شأنه فى ذلك شأن محمد عبده ، لكنه مع ذلك لم يستطع بلوغ المركز نفسه أو التمتع بالنفوذ نفسه . كان يعوزه ما تمتع به أستاذه من إنضباط ذاتى وثبات والبراعة فى التوصل إلى تفاهم عن طريق التسوية بحل وسط ، وفى النهاية تجاوزه

آخرون ممن ثبت أن آراءهم ودعواتهم أكثر ملاءمة لمصر وللمسلمين .

ولقد تحققت بعض مطامح على يوسف ، لكنه مات رجلاً يعوزه النجاح . فالزواج الذى كافح من أجله لم يكن فى النهاية ناجحاً . والثروة التى جمعها خلال ربع قرن من العمل الصحفى الناجح تبددت فى مضاربات حمقاء فى مجال العقارات ، واعتزل على يوسف الحياة العامة وهو فى التاسعة والأربعين من العمر ، إبتغاء حياة الورع ، ومات بعد عام فى أكتوبر ١٩١٣ عن خمسين عاماً ، وقد ترك للحياة الفكرية العربية بعض الآثار الهامة . منها : نسيم البحر (ديوان شعر) ، أيام الخديو عباس الثانى فى دار السعادة ، مقالات قصر الدوبارة ، التعليم فى مصر وحظ المسلمين والأقباط منه ، بيان فى خطة «المؤيد» تجاه الدولة العلية العثمانية .

أسس التمدن

كان الشيخ على يوسف أحد الذين إجتهدوا فى إطار الأفق العربى أكثر من إتصالهم بالأفق التركى العثمانى ، وقد عبر فى كتاباته عن نزعة عربية إسلامية ، وإن سمها البعض بالمحافظة . وذلك حين نشر فى عام ١٨٨٨ فى مجلة (الرياض المصرية) مقالة بعنوان «التمدن دهرى» ، وقد تخصصت هذه المجلة فى نشر الموضوعات ذات الصلة بقضايا التمدن والعمران المتأثرة صراحة بآراء ابن خلدون والماوردى بصورة خاصة .

وقد تحددت قضية التمدن عند الشيخ على يوسف فى : « . . أن

المدينة دائمة مستمرة فى الوجود تابعة لوجود الإنسان مرتقية بإرتقائه» .

ولكن ما هو التمدن أصلاً ؟ يقول : «التمدن هو الكمال للمجتمع الإنسانى» أو «هو تمام نظام الهيئة الاجتماعية» وهذا الكمال يوجد نسبياً فى كل أمة أو شعب بعد حالة من السذاجة الفطرية . فكل هيئة إجتماعية فى الوجود متمدنة بالنسبة أو بالقياس لما دونها . لكنها غير متمدنة بالقياس لما فوقها .

أما معيار التفاضل هنا فهو درجة الإرتقاء فى المعارف والعلوم النظرية والعملية وفى الأخلاق الفاضلة للنفوس . ويتبع هذا درجة إتساع نطاق الصنائع من «فلاحة وملاحة وأنواع التجارة والتفنن فى معدات الحضارة والاختراع للمنافع كآلات المواصلات والمراسلات التى يقدمها كل عصر لآخر» .

وقد حدد على يوسف جانبين بارزين فى عملية التقدم . أولهما : مرحلية التمدن ، وثانيهما : دور الحكومات فى أحداث التقدم .

أولاً : مرحلية التقدم : المدنية فى العالم لا ترتقى إلا رويداً رويداً لأنها توجد فى قلة من الأمم تعترضها غالباً جهالة الكثرة من الأمم فتعرقل مسيرتها ، ولهذه الأسباب يرى « . . إن الشرائع الإلهية والوضيعة مرتقية شيئاً فشيئاً بحسب الاستعدادات فى الأمم . فمثلاً كان الإنسان خلواً سانجاً ثم أدرك المطالب التى تدعوه إليها النفس» . وقد أدرك الإنسان أنه عاجز عن أداء حاجته بنفسه فكانت المشاركة ثم يقول : « . . لقد أنزل الله الأسفار والصحف على يد أنبيائه الأولين من البشر إرشاداً منه إليهم

بقدر الحاجة حسبما تقتضيه الحكمة الإلهية . ثم أنزل الكتب السماوية كتاباً كتاباً باقتضاء حكمته الأزلية تدرجاً فى التوسع والتبين منظوراً فى كل ذلك إلى استعداد النوع وترقية» .

ثانياً : دور الحكومات فى بناء التطور والمدنية : وتدور أفكاره حول أن التمدن لأمة من الأمم فى زمن معين ليس متعلقاً فقط بأفرادها وإنما أيضاً بحالة حكومتها التى تسير معها وتلائم درجة ترقيها ، إذ لابد من «تقارب الفريقين واتجاه قوة الهيئة الحاكمة إلى إنتخاب الأصلح فالأصلح للهيئة . . » وعلى مستوى الممارسة السياسية العملية ، فقد أنتخب على يوسف سنة ١٩٠٢ عضواً فى الجمعية العمومية – وهى مؤسسة شبه برلمانية – وقد أتاح مقعده فى الجمعية منبراً إضافيا ليواصل حملته من أجل الإصلاحات فى الإدارة المصرية . وقد قدم سنة ١٩٠٤ أول الاقتراحات من نوعها للجمعية ، داعياً لتأسيس مجلس تمثيلى كامل الهيئة التشريعية الوطنية فى مصر . ودعا إلى إصلاح قانون الإنتخاب وتوسيع الحقوق الانتخابية . وبعد أن فشل فى الحصول على مزيد من السلطات للشعب بإقناع الحكومات المتعاقبة بالحاجة إلى مقاومة الضغط البريطانى ، قرر أن يناشد الشعب المصرى متجاوزاً حكومته ومتحدياً سيطرة كرومر على الشؤون المصرية .

العروبة المبكرة

حرص الشيخ على يوسف فى بداية حياته الصحفية والفكرية على

عدم الإعلان صراحة عن هويته العربية حتى لا يتعرض لعداء الخلافة العثمانية التى كانت ترى فى الدعوة للوحدة العربية موقفاً معادياً للسلطنة العثمانية . وبسقوط كرومر بعد حادثة دنشواى ، بدأ عهد «الوفاق» بين الخديو والمعتمد البريطانى الجديد «الدون غورست» ، فلم يعد عباس حلمى الثانى محتاجاً لعون أو تأييد الباب العالى ، وبالتالى لم يعد يوجد ما يحول دون تشجيعه الخلافة العربية ، ولعل ذلك كان السبب فى تفكير بعض القوميين العرب فى اقتراح اسم الخديو عباس عاهلاً للدولة العربية الجديدة الموحدة .

وقد انعكس ذلك التطور الجديد فى سياسة الخديو تجاه تركيا ، على موقف الشيخ على يوسف من فكرة العروبة فنجده يكتب عن علاقة مصر بالأقطار العربية ، ويؤكد : « . . أن القطر المصرى قبلة الشعوب العربية وروح نهضتها المنتظرة ، فهى ترقبه كما يرقب الملاح إبرة البوصلة التى أمامه ليهتدى بها وينعطف إلى الجهة التى تدل عليها» .

وقال الشيخ على يوسف : « . . أن مصر تحمل موقع القيادة بالنسبة للبلاد العربية لأنه ليس فى الأقطار العربية قطر أخذ من المدنية الغربية نصيباً وافراً مثل القطر المصرى» . . . وذكر : « . . أن رغبة المصريين فى حفظ استقلالهم وإحياء لغتهم ليس فيه مصلحة لهم وحدهم بل هو أيضاً من مصلحة جميع إخوانهم المتكلمين بلغتهم» .

وقد تجسد الموقف العملى لقضية الانتماء المصرى للعروبة ، ودفاعه عن الأمة العربية فى موقفين . الأول : كانت أعمدة الرأى فى صفحات

«المؤيد» مفتوحة لزعماء الحركة الاصلاحية العربية ، فكان محمد عبده ورشيد رضا من المساهمين فيها بين حين وآخر ، ونشر فيها قاسم أمين مقالاته عن تحرير المرأة ، كما فعل عبد الرحمن الكواكبى إذ نشر فيها «طبائع الاستبداد» وكان من المشاركين الدائمين محمد كرد على الداعية السورى ، وجميل صدقى الزهاوى الشاعر والكاتب العراقى .

ولقد تسبب موقف صحيفة «المؤيد» المدافع عن العرب ، والمعارض للدولة العثمانية فى غضب الباب العالى ، فأصدر قراراً من المحكمة العسكرية يمنع دخول المؤيد «الممالك العثمانية» . كما سبق القول .

الموقف الثانى : ولعله أروع إنجازات على يوسف إبان عضويته فى الجمعية العمومية ، وهو إقناعه لسعد زغلول ، حين كان وزيراً للمعارف سنة ١٩٠٧ ، بجعل اللغة العربية أداة للتدريس فى المدارس الابتدائية ، كان زغلول متردداً نوعاً ما لقبول الاقتراح على أساس ندرة المدرسين الأكفاء «لتدريس العلوم بالعربية» ، على أن مناشدة سعد زغلول لأعضاء الجمعية بأن يستهدوا بهدى العقل لا العواطف لم تثمر شيئاً ، إذ قرروا قبول الاقتراح المقدم من محرر «المؤيد» .

«الخاتمـــــــة»

مع كل ما تمتع به الشيخ على يوسف من مقدرة ومثابرة ، فإن تأثيره على الحياة العامة فى مصر لم يكن سوى تأثير عابر ، لقد عاش فى عصر إنتقالى فى طور النشوء السياسى للبلاد ،

والــذى وصف وصفاً مـلائماً بأنه «الطــور الصحفى» كما جــاء فى كتاب «الاسلام والمدنية فــى مصر» لشــارل أدامــز ، إذ كانت الجرائد مـــن كل لون سياسى تصدر داعية الجمهـور المصرى لقضاياها ، وكـــان العـصـر عصـــر بلبلة بقـدر تعلق الأمر بالأفكار والتـصـورات الخـاصـة بالـــولاء السيـاسى . فـقـد جـرى أولاً دعم حـركـة الوحـدة الإسـلامية ، ثم مفهوم الأمـــة العثمانية ، وأخـــيراً فكـرة الجماعة العـربيـة . أمـا تعلـــق المصـريين ببـــلادهم المتـمـثل بشـعـار «مصـر المصــريين» فـقـد عـــزز بحـريات الأمـور التى كـانت باعـثاً للقـومـيـة كأيديولوجية جديدة وقوية . ولـــم يكـن بوسع الشيخ عــلى يوسـف أن يترك تأثيراً علـــى مجتمع ســريع التغــير .

«١٤»

قاسم أمين . . . التطور وقضايا المرأة



«١٤»

قاسم أمين . . التطور وقضايا المرأة

كان قاسم أمين واحداً من المصلحين البارزين فى مدرسة الاستنارة واليقظة والتنوير فى مصر والشرق العربى والإسلامى ، تلك المدرسة التى تكونت بمصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وكان رائدها رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣م) . وكان الموقف الاجتماعى لهذه المدرسة يستهدف التطور بالمجتمع من مرحلة الأقطاع ، والإنتقال به إلى المرحلة البورجوازية ، بكل ما تعنى هذه المرحلة من إستنارة ومواءمة بين تدين الشرق وعلمانية الغرب وعقلانيته - مستفيدين فى ذلك بما للإسلام من مواقف ومبادئ تنتصر للعقل وترفض الكهنوت والسلطة الدينية - وبكل ما تعنى هذه المرحلة البورجوازية من إعلاء لشأن «العمل» وتقد لقيم التبطل التى تميزت بها مجتمعات الاقطاع وكبار الملاك .

وكان محمد عبده أحد أعلام الفكر العربى والاسلامى الذين مارسوا تأثيراً مباشراً على فكر قاسم أمين . فقد بدا ذلك واضحاً عندما تعامل مع العُرف الإسلامى بحذر ، وهو كمحمد عبده ، كان يخاطب الذين لا يزالون يؤمنون بالإسلام ، فيستند فى كل موقف يتخذه إلى القرآن والشريعة بعد تفسيرها التفسير الصحيح أو ما يعتبره التفسير الصحيح . ومعنى ذلك أنه حيث يوجد نص صريح فى القرآن أو الحديث فلا مجال للأخذ والرد . بل علينا أن نتقيد به مهما كانت النتائج . أما إذا لم يكن

هناك نص صريح ، أو كان هناك نص قابل للتفسيرات العديدة ، فعلينا أن نختار واحدا منها على ضوء المصلحة العامة ، فالقواعد والتفسيرات التقليدية ليست مقدسة فى مثل هذه الحالات ، بل هى عادات بشرية صرف ، دخلت على الدين ، ويمكنها أن تتغير من وقت إلى آخر ، لا ، بل من بلد إسلامى إلى آخر .

قاسم أمين . . سيرة ذاتية

ولكى نفهم جهود قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨م) لابد أن نلقى الضوء على جوانب من نشأته وقصة حياته ، فهى تفسر الكثير من جهوده الفكرية الأخرى المجهولة ، التى عالجت موضوعات تتناول قضايا التطور فى المجتمع المصرى ، وأسباب تخلف الشرق العربى والإسلامى .

لقد كان قاسم أمين من أصل كردى ، فجده كان أميراً كردستانياً أخذ أبنه رهينة فى الاستانة عاصمة الدولة العثمانية فى ذلك الوقت . والتى كانت كردستان إحدى ولاياتها الدائمة التمرد والعصيان ، وكان ذلك الرهينة هو «أمين بك» والد قاسم أمين . ثم جئ بأمين بك إلى مصر فى زمن الخديو إسماعيل حيث دخل فى خدمة الجيش المصرى ، ووصل إلى رتبة أميرالاى وتزوج بأبنة «أحمد بك خطاب» وأنجب قاسم . وهناك خلاف فى محل ميلاده . . هل هو الاسكندرية ؟ أم ضاحية «طره» القريبة من القاهرة ؟ . ولعل الأم كانت تقيم بالاسكندرية ، على حين كان عمل الأب فى «طره» ، ومن هنا نشأت أسباب اللبس والأختلاف .

وقد ربى قاسم التربية المعتادة لأمثاله فى مدارس الحكومة المصرية ، فلما أتم دراسته بمصر أرسل فى بعثة إلى باريس حيث حصل على إجازة الحقوق . . وعاد ليعمل فى خدمة الحكومة فى عام ١٨٨٥ وعين وكيلاً للنائب العمومى فى محكمة مصر المختلطة ولم يبق بها سوى عامين عُيِّن بعدها مندوباً بقلم قضايا الحكومة بنظارة المالية ، ثم عين بعد أشهر رئيساً لنيابة بنى يوسف ، ثم رئيساً لنيابة طنطا . ثم نائب قاضٍ ، فمستشاراً فى الاستئناف .

وخلال هذه المرحلة الطويلة فى ميدان الأعمال القانونية تجول قاسم أمين فى مدن مصرية كثيرة ونظر فى العديد من القضايا المدنية والاجتماعية ، ومرت به صور شتى واقعية من صميم المجتمع المصرى ، وقد تفاعل كل ذلك مع ثقافته الأوروبية التى تزود بها أثناء إقامته بباريس للدراسة . وفى سنة ١٨٩١ – أثناء رئاسته لنيابة طنطا – واجهته حادثة هامة وقف إزاءها يبحث عن خيار بين ما يفرضه عليه القانون ، وما تدعوه إليه الوطنية والوفاء لمدرسة الأفغانى التى انتسب إلى فكرها ومنح رجالها الحب والإعجاب منذ عهد صباه .

فلقد وقع عبد الله النديم (١٨٤٣ – ١٨٩٦م) – أبرز زعماء الثورة العرابية وأصلب قادتها – فى قبضة الشرطة ، وذلك بعد اختفاء أسطورى دام تسع سنوات . وجئ به إلى رئيس النيابة قاسم أمين ؟ ! فأكرما لقاءه ، وأعطاه مالاً من عنده ، وهيأ له فى محبسه أقصى ما يمكن من ظروف الرعاية والراحة ، ثم قرر أن يقوم بالسعى لدى المسؤولين فى

العاصمة كى يفرجوا عنه ويطلقوا سراحه ، فسافر إلى القاهرة يلتمس له العفو . . . وبعد حملة صحفية ، تبنت هذا المطلب قررت الوزارة العفو عن عبد الله النديم مع إبعاده إلى الشام فى ١٢ أكتوبر سنة ١٨٩١م . ونفس الصنيع كان يفعله قاسم أمين مع الطلبة المقبوض عليهم فى المظاهرات ، بل كان يخفى بعضهم حتى يستصدر لهم العفو من السلطات ! .

ولذلك لم يكن غريباً أن يكون قاسم أمين - وهو المتأثر بثقافة التنوير الأوروبية ، والمرتبط بأصداء الحركة الوطنية المصرية - هو صاحب أول مؤلف كامل فى الفكر المصرى الحديث لدراسة الشخصية المصرية . . وقد وضعه بالفرنسية وسماه «المصريون» وذلك ليرد على كتاب نشره عام ١٨٩٣ ، كاتب فرنسى يدعى «الدوق داركور» بأسم «مصر والمصريون» قرأه قاسم بحكم إجادته للغة الفرنسية ورأى فيه طعناً جارحاً فى الشخصية المصرية .

وقد ترك قاسم أمين العديد من الأعمال الفكرية الهامة هى : «المصريون . . . رد على دوق داركود» ، أسباب ونتائج ، أخلاق ومواعظ ، تحرير المرأة» وهو أكثر كتب قاسم أمين شهرة وذيوعاً ، وصدر سنة ١٨٩٩م ، فأثار أول معركة فكرية كبرى أثارها كتاب منذ مطلع عصر النهضة الفكرية العربية فى بداية القرن التاسع عشر ، ثم كتاب «المرأة الجديدة» وهو الكتاب الذى أصدره قاسم أمين سنة ١٩٠٠م ، وركز كل جهده للرد على الانتقادات التى قدمت ضد كتابه «تحرير المرأة» ، ثم أصدر بعض الأعمال التى ارتبطت بالأحداث الهامة للوطن مثل «إنشاء

الجامعة» ، «الإمام محمد عبده : أخلاقه وفضائله وإمامته» وهو خطاب قاسم أمين الذى ألقاه فى ٢٠ أغسطس سنة ١٩٠٥ بإجتماع تأبين الإمام محمد عبده .

وقد أصدر أحمد لطفى السيد بعد وفاة قاسم أمين كتاب «كلمات» وهى الخواطر واللمحات التى كتبها قاسم أمين فى مفكرته الخاصة «والتى كانت بمثابة مذكرات نفسية خاصة به» كتبها لنفسه ، وأودعها خلاصة مركزة لمجموعة من أفكاره ، صاغها فى أسلوب جاء غاية فى الرشاقة والجمال .

المرأة . . . وقضية التطور

برغم أن فرح أنطون ، أبرز المفكرين الراديكاليين العرب فى مطلع القرن الحالى ، قد تعرض لكافة القضايا الاجتماعية والسياسية بروح الثائر المتمرد ، إلا أنه رأى أن مصير المرأة يجب أن ينحصر فى «تربية الأطفال والتدبير المنزلى وفى دور رفيقة الزوج» ، إلا أن قاسم أمين أكثر أنصار تحرير المرأة ثباتاً ، فهو يطرح المسألة على هذا النحو ، فقد كتب فى كتابه «المرأة الجديدة» يقول : « . . أنا لم أطلب ولا أطالب بالمساواة الكاملة للرجل والمرأة فى الحقوق والامتيازات السياسية . أننى أعتقد أننا حتى الآن أحوج ما نكون إلى أناس يحسنون تصريف الشؤون الاجتماعية . أما المرأة المصرية الآن فهى لا تزال غير مهيأة لأى شئ على الاطلاق . ويحتاج الأمر إلى سنوات لتربية ذهن المرأة – الذى تلزمه

المعارف والتجربة – لكى تتمكن من الاستعداد لمناقشة الرجل فى الميدان الاجتماعى» .

وقد أرجع قاسم أمين إنحطاط حال المرأة المسلمة إلى أمرين : الأول : تغلب أخلاق الأمم التى انتشر فيها الاسلام ، وعوائدها وأوهامها على هذا الدين الجميل ، والثانى : الاستبداد السياسى الذى ثبت لهذه الأخلاق والعوائد – العادات – بين المسلمين . فإن «أول أثر يظهر فى الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق ، كما أن الأمة المظلومة لا يصلح جوها ولا تنفع أرضها لنمو الفضيلة ، وكذلك بقدر ما يكون الحكم السياسى مستبداً بالرجل مضطهداً له ، يكون الرجل مستبداً بالمرأة مضطهداً «لها» .

وقد نفى قاسم أمين أن يكون حال المرأة من تخلف راجعاً إلى أحكام الشريعة الإسلامية ، كما أدعى بعض مفكرى الغرب ، بل أكد أن الشريعة قد أكسبت المرأة مكانة جليلة فى الهيئة الاجتماعية .

وقد اعتمد قاسم أمين على ثلاثة مبادئ أساسية فى دفاعه عن قضية المرأة :

١ – أن حالة المرأة فى الهيكل الاجتماعى تتناسب مع المستوى الثقافى للأمة ، فجوهر القضية الاجتماعية هو إذن مركز المرأة ، وهذا المركز لا يتحسن إلا بالتربية ، ولم يقترح قاسم أمين أن تثقف المرأة تثقيفاً عالياً كالرجل ، إذ آثر الاعتدال والحذر فى هذا الأمر ، وإنما نادى بالأ يقل تحصيلها عن التعليم الابتدائى ، لتتمكن من إدارة منزلها كما ينبغى ،

وتلعب دورها فى المجتمع . وهذا التعليم ينبغى أن يشتمل على القراءة والكتابة وعلى بعض مبادئ العلوم الطبيعية والخلقية والتاريخ والجغرافيا وعلم الصحة والفزيولوچيا ، فضلاً عن التربية الدينية والتدريب الرياضى وتثقيف الذوق الفنى أيضاً .

٢ - أن طبيعة المرأة الذهنية ومبادهاتها الأخلاقية قادرة على التطور ، كما هو الأمر بالنسبة للرجل . فالمرأة إنسان شأنها فى ذلك شأن الرجل : وقد حدد مراحل أربعا مرت بها حقوق المرأة وتطورت مع تطور المجتمع البشرى وهـى : حالة الطبيعة ، حين كانت المرأة حرة ، وعهد تشكيل العائلة ، حين وقعت فى الاستبعاد الحقيقى ، وعهد نشوء المدنية ، حين اعترف لها الرجل بشئ من الحقوق ، غير أن استبداده منعها من ممارسته ، وأخيراً عهد المدنية الحقيقية الذى تبلغ المرأة فيه حقوقها الكاملة وتتمتع عملياً بمركز الرجل.

٣ - « . . إن توجيه النفس إلى طريق الكمال ليس سهلاً» ، وبهذا المعنى يستهدف قاسم أمين القول بأن نتائج العوامل المختلفة تظهر فى هذا المجال بشكل ملحوظ وبطئ إلى حد بعيد ، إن أى تحول فى أى أمة ، تتكشف آثاره فى حياتها ، ليس شيئاً سهلاً ، فهو مجموعة كاملة من التغيرات التى تتحقق تدريجياً فى نفس كل فرد ، ثم تمتد هذه التغيرات من أفراد منفردين إلى الأمة كلها ، ويقود مثل هذا التغير المُعقد إلى نهوض الأمة .

ويتعرض قاسم أمين هنا لقضية التربية الموجهة إلى المرأة ، فيقول

«أن التربية لا تقتصر على العناية بتدبير المنزل ، بل عليها أيضاً أن تتوخى غاية أخرى ، وأهم ، هى إعداد المرأة لكسب الرزق ، إذ فى هذا تكمن الضمانة الأكيدة الوحيدة لحقوق المرأة . فما لم تكن المرأة قادرة على إعالة نفسها ، تبقى تحت رحمة إستبداد الرجل بصرف النظر عن أى حقوق تمنحها إياها الشريعة . . . » . بل أن اهتمام قاسم أمين – المنهجى – بالواقع لا يقف عند هذه الحدود ، فهو يدعو – مثلاً فى ميدان التربية – لأن نتخطى حدود الفهم النظرى للواقع ، وتمارس القيم ممارسة عملية ، فهو يدعو إلى معرفة تكون ثمرة للخبرة والممارسة ، ولا يكتفى أصحابها بالتحصيل والاستيعاب ، فيتحدث عن هذه القضية من خلال نقده للواقع السائد فى ميدان التربية عند المصريين ، فيقول : « . . . ومن الأسف أن المصرى لا يزال يظن أن تربية الطفل عبارة عن وضعه فى المدرسة ، وأنه متى علم ولده ما كان يجهله من العلوم فقد أحسن تربيته ، وقام بما يجب عليه ، مع أن التعاليم هو فى الحقيقة أقل فروع التربية شأناً وفائدة . . . » .

قضية التطور

من المعالم الهامة والايجابية فى فكر قاسم أمين وآثاره أن روح الفنان والأديب التى ملكت عليه كيانه ، وحددت رؤيته لكثير من القضايا والاشياء لم تطغ عنده على قوانين المنهج الاجتماعى الذى التزمه إلى حد كبير فى درس وعلاج قضايا الاصلاح التى تعرض لها ، بل إننا نستطيع أن

تقـول : أنه كـان من أبرز كـتـابنا ومـصلحـينا الذين وعـوا بدور المنهج الاجتماعى فى البحث وأهميته فى فهم قضايا التطور .

فعند تعرضـه للإجابة على السؤال المحورى الذى شغل أذهان مفكرى العـرب طوال القرن التـاسع عـشر ، وهـو أسـبـاب تـخلف العـرب والأمـة الأسلامية ؟ يبادر إلى القول« . . . لاشك أن التأخر عام فى المسلمين أين كانوا – وهذا مـا دفع جمـهور الأوروبيين وفريقاً من المسلمين أنفسهم إلى الظن أن سبب الإنحطاط هـو دين الاسلام نفسه – لكن الحقيقة هى أن الدين الاسلامى الحقيقى لم يكن تاريخيـاً ، إلا أكبر سـائق للانسـان فى طرق الترقى والتقدم ، أمـا الذى كان بحق سبباً فى الانحطاط ومـانعاً من الترقى فهو – على وجه التحديد – هذا الخليط من البدع والعقائد والعوائد – العادات – والمحدثات التى الصقت به وظن أنها منه ، بينما هى الحقيقة غريبة عنه» .

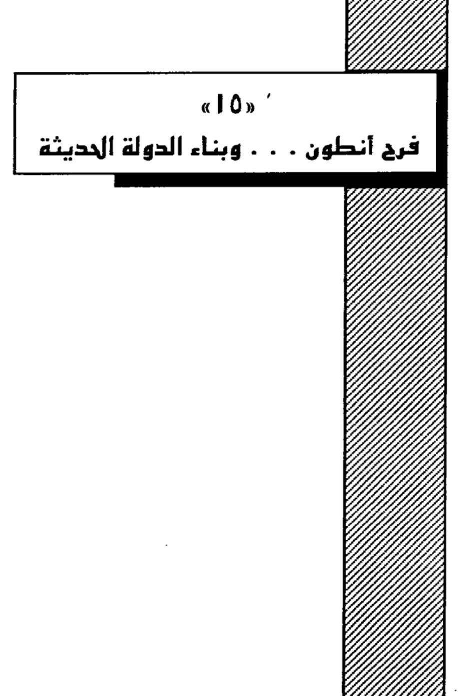
ويتطرق قـاسم أمين إلى تحـديد السـبـيل إلى تقـدم ، فـلا يخـرج عن الاطار الذى طرحـه أغلب مفكرى النهضـة العربية ، وهو الأخـذ عن أوروبا فيقـول : « . . . علينا أن نتحـرى الكمـال فى الماضى ، حـتى فى الماضى الاسـلامى ، وإذا كان له أن يوجد ، فسيوجد فقط فى المستقبل البعيد . أمـا الطريق المؤدية اليه فـهى العلم ، وأوروبا فى الوقت الحـاضـر ، هى فى ذروة التـقدم فى ميدان العلوم ، كمـا أنهـا فى طريق الكمـال الاجتمـاعى ، وهى قـد سـبـقـتنا فى كل شئ . ومـا القـول بتـفـوق أوروبا المادى علينا وبتفوقنا الروحى عليهـا إلا من نوع تعزية النفس ، كمـا أنه غير صـحيح

«فالاوروبيون متقدمون خلقياً علينا» . نعم أن الطبقتين العليا والدنيا من المجتمع الأوروبى تفتقران إلى الفضائل الجنسية . لكن الطبقة الوسطى تتحلى بأخلاق عالية من جميع النواحى . . » .

ومعنى ذلك كله أن قاسم أمين لم يقف عند ايمانه بسمو مثل «الطبقة الوسطى» التى صرح عن اعجابه بها مرات كثيرة والتى أراد توجيه المرأة المسلمة على غرار نسائها . وإنما تخطى ذلك إلى موقف حضارى مماثل تماماً لموقف فلاسفة الثورة الفرنسية فى عصر التنوير – وهم أيضاً جميعاً بورجوازيون ينتمون إلى هذه الطبقة الوسطى – موقف قائم على مبدأ الايمان بواقعية «التقدم» أو الترقى كما يبدو فى الغرب حيث تظهر روحه فى جميع شؤون الأمة جزئيها وكليها : فى المسكن والمطعم والملبس والمبانى والطرق والجمعيات والأفراح والمآتم وأساليب التعليم والتربية والمسرح والفنون . وبالاجمال مظاهر الحياة العقلية والأدبية للأمة .

«الخاتمـــة»

ويمكن القول اجمالاً أن قاسم أمين عند تعرضه لاشكالية التقدم العربى ، بما تشمله من مناحى وقضية المرأة ضمنها ، قد تبنى رؤية الغرب الليبرالى ، وقد انطوت تلك الرؤية فى بعض مراحل التطور الفكرى له على خطر صريح يتمثل فى وضع حد للبعد التاريخى العربى / الاسلامى . أما الليبرالية المسرفة التى انطوت عليها بعض أفكاره الأخيرة – فى قضايا التطور الاقتصادى والاجتماعى – فإنها تدخل قضية التطور العربى فى متاهة كان من الصعب التكهن بنهايتها فى مطلع القرن الحالى .



«١٥»

فرح أنطون . . . وبناء الدولة الحديثة



«١٥»

فرح أنطون . . . وبناء الدولة الحديثة

نقل الامام محمد عبده وأتباعه الأفكار السائدة فى أوروبا وطبقوها على مجتمعهم ، فكان لذلك تأثير أقوى بكثير مما توقع هو نفسه . فقد جسدت تلك النزعة الليبرالية الداعية إلى بناء مجتمع جديد ، الأخذ بأفكار التحرر والاستنارة كما دعت اليها الليبرالية الأوروبية ، ومنها فصل الدولة عن الدين ، وإقامة مجتمع يحترم الاسلام ودوره الكبير فى حياة المجتمع . وفى نفس الوقت التعامل مع الشريعة الاسلامية كأحد أسس التشريع وليست مصدرا وحيدا له .

وقد دعا إلى نفس الأفكار فريق من المسيحيين السوريين ، وقد تعاملوا مع هذه الافكار بحكم أنهم أقلية فى إطار الدولة العثمانية بمنهج مختلف ورؤية غير مألوفة .

وكان فرح أنطون – شأنه فى ذلك شأن كثيرين من معاصريه – يعتقد أنه بوسع أفكار الثورة الفرنسية أن تخلص العالَم من كافة الشرور السياسية والاجتماعية . بيد أنه أدرك فيما بعد أن مشكلات جديدة عديدة قد ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، ويحتاج حلها إلى أفكار جديدة مثمرة . وكان مفعماً بالإيمان بتفوق الاشتراكية ، برغم أن نظرية الاشتراكية من حيث مكانها فى التاريخ تعتبر عنده أقل أهمية من أفكار الثورة الفرنسية .

فرح أنطون . . . النشأة والإبداع الفكرى

ولد فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) فى طرابلس وتخرج فى مدرسة كفتين ، وقد عمل بالتجارة مع أبيه فى بيع وشراء الأخشاب ، ثم استقل بتجارة لنفسه ، لكنه إبتعد عن هذه المهنة لأنها «لا تتفق مع ذوقه ، ولأن الاخلاق اللازمة للتجارة ليست فيه ، ولأن نفسه كانت نزوعه إلى الأعمال العقلية» . على نحو ما لاحظ ذلك معاصروه .

ثم تولى ادارة مدرسة أهلية فى طرابلس أنشأتها جمعية خيرية للروم الارثوذكس ، لكنها لم تكن مدرسة طائفية ، فرئيسها بروتستنتى والمدير والناظر مارونيان واستاذ اللغة العربية مسلم ، ولم يكن بها سوى معلم أرثوذكسى واحد ، فتركت هذه المدرسة المختلطة أثراً هاماً فى نفوس تلاميذها ، بل وفى نفس مديرها - فرح أنطون - الذى أحس معنى التخلص من التعصب فكتب قائلاً : « . . . إن هذه المدرسة قد تركت أثراً أدبياً لم يبرح نفسه قط ، ولعله كان ذا تأثير على أفكارى فى حياتى» .

وفى طرابلس أسس جمعية أدبية ، ثم أستقر رأيه فى النهاية على أن يتخذ صناعة القلم حرفة شريفة . وهو يعتقد «أنها خير ذريعة لخدمة الشرق ، ويظن أن صرير القلم خير فى الآذان لإيقاظ أهل الأوطان الشرقية . . . » وكان يعتقد أنه أحد جنود هذه المهمة .

وقد نزح أنطون من طرابلس إلى القاهرة فى سنة ١٨٩٧ ، إدراكاً منه لموقع مصر فى المركز الأوسط لجميع العالم العربى» . . ومنه تنتشر الخدمة الأدبية إنتشار الأشعة إلى جميع الجهات» فقد قرر أن يخوض

معركته فوق أرضها ، وجاء الاسكندرية فى مطلع حياته الفكرية والصحفية فى مصر . وبدأ بالكتابة بأسماء مستعارة فى عدد من الصحف ، ومن أشهر مقالاته فى ذلك الحين مقال نشره بالأهرام بعنوان «دائرة الحق» ووقعه باسم سلامة .

ثم بدأ فى إصدار مجلة الجامعة فى ١٨٩٩ ، وفى البداية أسماها «الجامعة العثمانية» داعياً على صفحاتها كل شعوب الشرق التى تحكمها الدولة العثمانية ، للعمل المشترك ضد الغرب الاستعمارى ، لكنه كان يروج أيضاً فوق صفحاتها علوم الغرب وكثيراً مما يتردد فيه من آراء ومذاهب .

وازدهرت الجامعة ازدهاراً غير متوقع . وكانت الجامعة الجامعة أيضاً مجلة « . . . أصحاب المبادئ الجديدة والذين حرروا عقولهم من القديم ، وكان صاحبها يحاول بها تحرير العقول الشرقية والمذاهب الاجتماعية من ربقة الماضى . ففاز بعد نضال كبير وأوجد حزباً كبيراً يناصره وهو حزب العصر الجديد . . عصر الانطلاق والانفلات من كل قيد إلا ما يأمر به العقل والاكتشاف» .

ولما إنتقلت جريدة الأهرام من الاسكندرية إلى القاهرة طلب منه «تقلا باشا» أن يتولى تحرير «صدى الأهرام» فى الاسكندرية حتى كاد الصدى يتغلب على الصوت فى القاهرة فانتزعه منه من يملك الاثنين معاً» .

ثم أصدر لشقيقته «روز» – زوجة المفكر نقولا حداد – «مجلة السيدات» وكان يعاونها فى تحريرها ، وفى عام ١٩٠٧ اقترح عليه ابن عمه الخواجة الياس أنطون التاجر فى نيويورك أن يرحل إلى أمريكا وأن يمارس

نشاطه الصحفى هناك ، باعتبار أن المغتربين هناك «حقل واسع لبث مبادئ الحرية» . فسافر الثالوث «فرح - روز - نقولا حداد» ليواجهوا مصيراً جديداً ، وهناك أصدروا «الجامعات» جامعة شهرية ، وأخرى أسبوعية وثالثة يومية ولكنها سرعان ما توقفت لأسباب سياسية .

وخلال وجوده بأمريكا تبنى فكرة إشتغال المغتربين السوريين واللبنانيين بالزراعة . وحثهم على ذلك وأستكتبهم عرائض تطالب الحكومة الأمريكية بمنحهم الأرض بشروط سهلة . وقد وهب نفسه تماماً لهذا المشروع وجاب أمريكا كلها ، إلى كل مكان يوجد فيه مغتربون يدعوهم إلى إحتراف الزراعة .

وخلال جولته وقع الانقلاب العثمانى الشهير فهزه من الأعماق واستحثه على العودة سريعاً . . فالشرق يتحرك ، ولابد أن يواكب هذه الحركة فى موقعها ، وعاد إلى مصر من جديد ، وفى طريق عودته مر بباريس حيث قابل محمد فريد رئيس الحزب الوطنى ، واتفق معه على أن يشارك فور عودته فى تحرير صحف الحزب ، واشترك بالفعل فى تحرير «البلاغ» و«اللواء» ، وشارك فى تحرير «مصر الفتاة» و«مصر» و«الوطن» و«الاهالى» وغيرها .

وفى هذه الفترة كان فرح يتأجج حماساً ووطنية ورغبة فى النضال ضد الاستعمار والدفاع عن مصالح الشعب . وأثار من المعارك الفكرية والسياسية فى بداية القرن ما هو أكبر بكثير من سنوات عمره المحدود ، فقد مات عن ثمانية وأربعين عاماً ، وترك من الأعمال الفكرية والأدبية ما

يعتبر بحق أحدى علامات الفكر العربى ، لعل أهمها : «الدين والعلم والمال – المدن الثلاث» والتى نشرت سنة ١٩٠٢ وحملت فى ثناياها أفكار الاشتراكية الطوباوية المستمدة من فورييه ، كذلك روايته «أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس والرجل المريض والاسرائيلية الجميلة فيها» والتى يتصدى فيها بالادانة للغزوات الصليبية لبيت المقدس ، و«السلطان صلاح الدين ومملكة أورشليم» وكذلك «مريم وسيشرون» ، فضلاً عن دراسته الهامة عن الفيلسوف العربى المسلم ابن رشد والتى أثارت حواراً وجدلاً فكرياً هاماً مع الامام محمد عبده .

فرح أنطون وفلسفة ابن رشد

عبر فرح أنطون عن الفكر الأوروبى «المتقدم» فى عصره ، مما أدى إلى نزاعه مع محمد عبده فى تلك المناقشة الشهيرة التى حملت هذا الأخير على وضع دراسته فى الاسلام والمسيحية . كان مصدر الخلاف دراسة طويلة عن حياة ابن رشد وفلسفته نشرها فرح انطون فى مجلته «الجامعة» . ويدل اختيار هذا الموضوع على تأثير الفيلسوف الفرنسى – رينان – عليه . فهو الذى ترجم «حياة يسوع» لرينان ، وقد حرص فى كتابته عن ابن رشد أن يلتزم الذى رسمه معلمه ، فالآراء العامة التى أدلى بها كانت آراء رينان نفسها تقريباً . من ذلك قوله « . . أن بالامكان حل «النزاع» بين العلم والدين ، وذلك بتحديد الحقل الخاص بكل منهما . فهناك قوتان إنسانيتان مستقلتان : العقل والقلب ، ولكل منهما قواعد

عمله ونطاق نشاطه وطرق إثبات حقائقه . فالعقل يستند إلى الملاحظة والاختيار ، وحقله هو العالم المخلوق ، أما القلب ، فيسلك طريق القبول بما تحويه الكتب المنزلة بدون أن يتفحص أساساتها ، ومواضيعه الخاصة إنما هى الفضائل والرذائل والحياة الأخرى . وما يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكن للآخر دحضه . لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر ، وألا يتجاوز الواحد حدود الآخر . . . » .

ويحكى فرح أنطون وقلبه يقطر دماً ، محنة ابن رشد ، وكيف اجتمع فقهاء «قرطبة» وقضاتها ليجادلوا ابن رشد فى* حضور الخليفة المنصور ثم قرروا فى النهاية « . . أن تعاليمه كفر محض ، ولعنوا من يقرأها وقضوا بنفيه من قرطبة» .

ويدين فرح ذلك كله مؤكداً أنه « . . . لا يجوز للناس أن يمنعوا العقل البشرى من الانطلاق فى جو الفكر لطلب الحقيقة والعلم والنور بالآلات العقلية التى منحه الله إياها دون تضييق على هذه الآلات وإيقافها فى مجراها . . ولذلك يجب على كل واحد من البشر أن يحتمل رأى غيره وإن كان مخالفاً لرأيه» .

ثم يشرح السبب الذى من أجله يكتب عن ابن رشد ، فيقول : « . . إن غرضه إنما هوتقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة . . . لا بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثانى إن دينه أفضل من دينه ، فهذا أمر قد مضى زمانه . . فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة (الذى يقضى) بأن يحترم كل فريق رأى غيره ومعتقده» .

ويرغم محاولة فرح أنطون أن يطرح الأبعاد الفلسفية لأفكار ابن رشد بقدر من الغموض خشية أن يعرض نفسه للوم شديد من مجتمع لا يحتمل مثل هذا الجدل فى مرحلة مبكرة من حياته الفكرية ، فقد قامت الدنيا وهاج عليه بعض علماء الفكرُ الاسلامى والمسيحى على السواء ، ودخل فى معركة شهيرة مع الإمام محمد عبده التى قيل أنها واحدة من أشهر المحاورات الفلسفية فى تاريخ مصر الحديث .

أسس بناء الدولة الحديثة

شأنه شأن مفكرى النهضة حاول فرح أنطون أن يطرح السؤال التالى : ما هو السبيل إلى النهوض بالأمة ؟ ما هو العمل فى « . . . هذه الفوضى الأدبية والاجتماعية السائدة الآن ؟ . . يقولون الحكومة ولكن الحكومة فى مصر مقيدة اليدين بقيد داخلى هو قيد الاحتلال ، وقيد خارجى هو قيد المعاهدات الأوروبية . . يقولون الأغنياء . ولكن ماذا فعل الاغنياء إلى اليوم وما الوسيلة إلى تحريك قلوب الأغنياء واستحثاث هممهم ؟ » .

وبوصفه مدافعاً عن الديمقراطية الحقيقية ، ومناضلاً ضد التفاوت الاجتماعى ومن أجل العدالة الاجتماعية ، رأى فرح أنطون سبب الشرور الاجتماعية ، فى تمتع أصحاب الأعمال بسيطرة استبدادية على العمال ، يساعدهم فى ذلك إمتلاكهم للآلات والمصانع مع الاحتفاظ بهذه السيطرة» . لكنه يربط كل معركة يخوضها بالقضية الاساسية ، قضية

الصراع من أجـل مجتمع أفضل للانسان ويدعو كل العلماء الشرقيين إلـى التفكير أيضاً ، بحثاً عن المبادئ التى قد تقود إلى هذا المجتمع .

ويحدد أسس الدولة الحديثة ، القادرة على مواجهة هذه الأمراض الاجتماعية ، بأمرين : الوحدة الوطنية وتقنيات العلم الحديث . ويعطى مثلاً على هذا التغير بدراسة أسباب هزيمة الحركة الوهابية على يد جيوش محمد على . ويدعو إلى خلق الولاء القومى والفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية . وفى هذا قوله : «فلا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم فى الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية ، وعدم إحداث أى قدر من التناقض بينهما» .

وفى هذا تكمن ، ضمناً ، نظرية فرح أنطون فى الدولة ، فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة . ويجب أن تتوخى بقوانينها وسياستها السعادة فى هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم . ولا يمكنها أن تحقق ذلك ، إلا إذا كانت السلطة السياسية مستقلة عن أى سلطة أخرى دون الصدام مع معتقدات المجتمع وقيمه الأخلاقية .

ويحدد فرح أنطون الضمانات الكاملة لقيام المجتمع الجديد بعد ذلك ، على أساس القيام بمهمتين :

الأولى : تتعلق بفصل السلطات فى المجتمع ، وهو بذلك يعرض لنظريته الديمقراطية . فالحكم لا يحكم وفقاً لإرادته الخاصة أو معتقداته الشخصية ، بل على ضوء القوانين التى تضعها جمعية لممثلى الشعب .

والشعب يجب أن يكون سيداً ، وإلا ساد الاستبداد أو الفوضى . ولممثلى الشعب حكمة أوسع من حكمة أى حاكم منفرد ، وذكاؤهم المشترك أدق من ذكاء أى واحد منهم بمفرده .

لذلك يجب أن يكون مجلسُ النواب أعلى من السلطات الدينية وأعلى من الحاكم نفسه .

المهمة الثانية : الدعوة إلى نشر التعليم والزاميته ، ويربط معركة التعليم بالمعركة ضد الاحتلال الانجليزى . . . ويقول : « . . أما إدخال الزامية التعليم إلى القطر المصرى فيخيل لنا أنه أمر أصعب وأسهل معاً . . نقول أصعب لأن الحكومة المصرية لا تستطيع الإنفاق كما تشاء ، إذ هى مقيدة بمراقبة مالية أجنبية ، ونقول أسهل لأن قناطيرها الذهبية المقنطرة الموفرة فى صندوق الدين كفيلة لها باخراج هذا المشروع إلى حيز الفعل ، إذا أقدمت عليه وطلبت من الصندوق بإلحاح الأموال اللازمة له . . ونحن على يقين بأن الوزير الذى يقود إلى هذا العلم العظيم يخلد أسمه فى تاريخ مصر ويستحق أن يلقب بالمحسن إلى الأمة المصرية . . ولكن هل يقوم فى مصر هذا الوزير . أم تمنع الحالة الحاضرة من قيامه فيبقى الشعب المصرى بلا نور ولا علم إلى ما شاء الله ؟ » .

«الخاتمة»

إننا نسمع ، ونرى من خلال دراسة الأعمال الفكرية لفرح أنطون ، نغمة هى أكثر من مجرد صدى لمعلميه الأوروبيين . أنها التعبير عن وعى

سياسى ايجابى عند مفكرى مرحلة النهضة ، وعند المسيحيين العرب منهم على وجه خاص .

لقد بقوا مدة طويلة مكتفين بألا يتدخل أحد فى شؤونهم ، مكـــرسين مواهبهم السياسية لمعالجة شؤون بطريركياتهم المُعقدة ، لكن فرح أنطون – كما رأينا – بمطالبته بدولة حديثة تقوم على فصل بين السلطات ، لم يطالب بعدم إضطهاد المسيحيين ومنحهم حقوقاً متساوية فحسب ، بل طالب بمجتمع يتسنى لهم فيه القيام بدور إيجابى . أنه يسعى إلى دمج الاقلية المسيحية ضمن صفوف الشعب العربى المسلم ، وهو بذلك يسعى جاهداً للتمييز بين المسيحيين الشرقيين وبين المرسلين الغربيين ، وبنوع خاص ، بينهم وبين الدول الأوروبية التى كانت تستخدم الدين لأغـــراض سياسية ، تستهدف تفتيت وحــدة العالم العربى والاسلامى ، وهـــو بهذا لا ينكر فضل بعض رجال الدين المسيحى الغربيين ، لكنه بوعى عربى مستنير ، لا ينسى أيضاً ضررهم السياسى فى مجتمع كان مشحوناً بعوامل القلب والتوتر ؟

«١٦»

محمد لطفى السيد . . .

فيلسوف الليبرالية العربية



«١٦»

محمد لطفى السيد . . . فيلسوف الليبرالية العربية

عكس الفكر الفلسفى والاجتماعى فى مصر خصوصية معينة للشخصية العربية ، نشأت من التفاعل بين الشرق والغرب ، أى بين التقاليد والتفكير الشرقى الراسخ ، وبين بعض الجوانب المختلفة لنمط الحياة الأوروبية .

ومن المعروف أن الحضارات تتفاعل فى مجرى التطور التاريخى ، ومع الادراك أن النتيجة تكون دائماً لحساب الثقافة الأقوى .

ومع نشوء الرأسمالية فى أوروبا ، وفى إطار عملية التشكل للسوق العالمية جرى تدويل وسائل الانتاج والسلع الاستهلاكية والمواصلات . وتم دمج الأسواق المحلية والاقليمية ، وترافق مع ذلك إنتقال المعارف ونمط الأفكار الأوروبية فى المجتمع الشرقى ، كما وضح أن تطور السوق العالمية سيصبح أساساً لتطور المدنية العالمية بما تشمله من أشكال الوحدة والصراع ، والاتفاق والاضطراب .

وقد استوعب الشرق عناصر من ثقافة الغرب البورجوازية ، وشملت أجزاء عديدة منه علاقات إرتباط تحكمية بمراكز الفكر العربى ، فقد ارتبطت الرؤية الليبرالية فى الأقطار العربية – تاريخياً – بالتأثير الغربى من خلال عدة روافد فكرية بدأت فى القرن التاسع عشر ، وبدأت إحدى هذه الروافد على إستحياء من خلال البعوث التى ارسلت إلى أوروبا فى

أوائل القرن التاسع عشر ، وكان رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى ، من نماذجها ، وقد ظل هذا الرافد مستمراً ، وتمثل بأحمد لطفى السيد وقاسم أمين وطه حسين وغيرهم فى أوائل القرن الحالى . وقد بدأ واستمر الرافد الفكرى الثانى من خلال طلاب المدارس والمعاهد الأجنبية والمدارس التبشيرية على الأرض العربية نفسها منذ أواخر القرن الماضى ، وأهمها الجامعتان الاميركيتان فى بيروت والقاهرة والجامعة اليسوعية فى بيروت . ومن نماذجها فارس الشدياق وبطرس البستانى وأمين الريحانى .

لطفى السيد . . . سيرة ذاتية

ولد أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) فى قرية القرين بمديرية الدقهلية من عائلة من الفلاحين تتمتع بزعامة محلية تقليدية كعائلة استاذه محمد عبده ، لكن عائلة لطفى السيد كانت أحس حالاً ، إذ شغل أبوه وجده مركز العمدة فى القرية ، وحاز والده على لقب باشا وورث مع منصب العمدة مساحات كبيرة من الأرض .

وكانت تربيته الأولى تربية قرآنية ، لكنه عندما بلغ الثالثة عشرة من عمره أرسل إلى مدرسة ثانوية فى القاهرة ، وفى ١٨٨٩ دخل مدرسة الحقوق ، وكانت معاهد الحقوق فى البلاد العربية بمثابة مراكز للفكر والعمل السياسيين ، فكان بين رفاق لطفى السيد نفر ممن سيبرزون فيما بعد فى الحياة المصرية ، أمثال مصطفى كامل ، زعيم الحزب الوطنى ، وثروت باشا وصدقى باشا اللذين شغلا مركز رئاسة الوزارة ، كذلك طلعت

حرب باشا الاقتصادى المصرى الكبير .

وفى هذه الحقبة ، التقى لطفى السيد بالامام محمد عبده وأصبح صديقه وتلميذه . وكذلك تعرف بالافغانى فى أثناء زيارة قام بها إلى اسطنبول ، فأعجب به كثيراً برغم اختلاف السبل بين الرجلين ، وبعد إتمام دراسته ، استمر بخدمة الحكومة عدة سنين ، ومع أنه لم يستمتع كثيراً بهذه الخدمة ، فقد كان مديناً لتلك السنوات بمعرفته الحميمة بكل نواحى الحياة المصرية .

وفى هذه السنوات أيضاً ، أرسى أسس معرفته بالفكر الأوروبى . وقد تجلى فى كتاباته تأثير قراءاته الواسعة التى كان بعضها لا يثير الدهشة إذ ذاك ، كقراءة روسو وكونت وجون ستيوارت مل وسبنسر المألوفة لدى المصريين المثقفين فى زمنه ، لكنه قرأ «أخلاق أرسطو» أيضاً ، وحركت مشاعره بعمق كتابات تولستوى التبشيرية الأخيرة .

وبعد أن أعتزل خدمة الحكومة ، دخل الحياة العامة كعضو مؤسس لحزب الأمة ورئيس لتحرير «الجريدة» . وجاء كل ما كتبه تقريباً فى شكل مقالات «للجريدة» استطاع بها - إلى حد ما - تكوين وعى «الأمة المصرية» الخلقى .

وفى عام ١٩١٥ - عند بدء الحرب الأولى بعام - توقفت الجريدة عن الصدور ، فعيّن مديراً للمكتبة الوطنية . وعندما تأسس الوفد ، جذبته الحياة العامة اليها مجددا ، إلا أنه سرعان ما ابتعد عن السياسة بسبب خلافات حزبية مع سعد زغلول . وظل طيلة العشرين سنة اللاحقة يعمل

فى الجامعة المصرية التى أسهم فى تأسيسها خلال السنوات الأولى من القرن ، وعندما أعيد تنظيمها فى ١٩٢٠ ، أصبح استاذاً للفلسفة فيها ثم رئيساً لها . ولما بلغ السبعين من العمر تقاعد عن العمل العام ، حتى توفى فى مطلع عام ١٩٦٣ حائزاً من حكومة الثورة على لقب استاذ الجيل .

وقد ترجم فى اعوامه الأخيرة كتاب «الأخلاق إلى نيقوموخس» لارسطو ، ولم يتح له أن يضع كتباً بقلمه ، بل جمعت مقالاته الدورية المنشورة فى عدد من المجلات فى عدة كتب هى : تأملات ، صفحات مطوية ثم «منتخبات أحمد لطفى السيد» وقام بالاشراف على إعدادها المفكر المصرى اسماعيل مظهر . لذلك يصعب الحكم النهائى على آراء مفكر بناء على كتابات قصيرة نشرها وفق ظروف مختلفة ، ولم يكن مضطراً فيها إلى الدفع بآرائه حتى نتائجها المنطقية .

الليبرالية تصنع أحزابها

بعد فترة نقاش طويلة ، بدأت بعض الروافد الفكرية الليبرالية تثمر حركات سياسية عمادها الطبقة الوسطى الجديدة التى تألفت من المحامين والمعلمين والاطباء والصحفيين والكتّاب . وفى البلدان التى كانت ما تزال تحت السيطرة العثمانية فى أوائل هذا القرن ، كان الهدف الأول لهذه الحركات السياسية هو الحكم الذاتى فى اطار الخلافة والاصلاحات النيابية والدستورية ، ثم تطورت دعواتها فى المشرق إلى مطالبات قوية مستقلة .

أما فى البلدان التى وقعت فى براثن الاستعمار الأوروبى ، فقد كانت أهداف هذه الحركات السياسية هى الاستقلال الوطنى والديمقراطية السياسية . ففى سنة ١٩٠٧ ، أخذت فئات من كبار الملاك المصريين تنتظم رسمياً فى أحزابٍ ، فقد أنشأ اتباع محمد عبده - خاصة تلاميذه فى المرحلة الاصلاحية من حياته - حزباً قائماً على مبادئه ، وأطلقوا عليه اسم «حزب الأمة» . ففى ٢١ سبتمبر من نفس العام نشرت صحيفة «الجريدة» وثيقة تأسيس حزب الأمة ، عقب إجتماع فى مقر الجريدة ضم عدداً من كبار الملاك على رأسهم محمود سليمان باشا ، وحسن عبد الرازق باشا ، وعلى شعراوى باشا ، وأحمد لطفى السيد بك ، وألقى حسن باشا عبد الرازق وثيقة تأسيس الحزب التى صاغها لطفى السيد ، ومن هذه الوثيقة تتضح معالم فكر «حزب الأمة» الذى هو فكر كبار الملاك كفكر تصالحى ، وتبدو أيضاً ملامح فكر لطفى السيد - فيلسوف الحزب - التى تدور حول أسلوب المهادنه ونبذ المنهج الثورى الانقلابى . تقول الوثيقة :

« . . . إن السنن الآلهية والنواميس الطبيعية قضت أن يكون رقى كل أمة على يد مجتمعات من أولى الرأى فيها يبحثون فى الوسائل التى تؤدى إلى سعادتها» . وكبار الملاك الذين حضروا ذلك الاجتماع يعتبرون أنفسهم «أولى الرأى» فى مصر . إذ يقولون فى الوثيقة : «وبناء على هذه القاعدة اجتمعنا واتفقنا على إصدار جريدة تنطق بلساننا» وهم يعتبرون الحزب الذى أعلنوا تأسيسه فى ذلك اليوم حزب الأمة كلها لأن هذا الحزب كما

تقول الوثيقة «يضم بين طرفيه أغلبية رؤساء العائلات فى هذا البلد» وهم وحدهم ، وبصفتهم «رؤساء العائلات» يمثلون الأمة وينكرون على غيرهم الحق فى تمثيل الأمة بما فى ذلك «صحيفة تقول أنها تعبرعن أفكار حزب يسمى الحزب الوطنى» – حزب مصطفى كامل – فليس هناك ، « . . . من يعرف من أحوال امتكم ما تعرفون ، ولا يمكن لإحداها أن تمثل ما تمثلون» .

أما خطة الحزب – أى برنامجه – فهى خطة تصالحية تقوم على «الحق الطبيعى لكل أمة فى أن تشترك مع حكومتها فى جميع الأعمال العامة» ومعروف أن الحكومة التى كانت قائمة فى ذلك الوقت هى حكومة سلطات الاحتلال البريطانى . فيكتب أحمد لطفى السيد بصحيفة الحزب «الجريدة» قائلاً : « . . . سياستنا مع الانجليز لا تخلو من أحد وضعين : إما سياسة عناد وعداء ، وإما سياسة مسالمة لا استسلام . ولا شك أن سياسة المعاندة عقيمة . . . فلم يبق إلا سياسة المسالمة والمحاسنة مقرونة بالمحاسبة ، وأول مظاهر المحاسنة هو المجاملة فى المعاملة» !

ولأن المعركة أساساً بالنسبة لحزب الأمة كانت مع الأوتوقراطية المحلية ، ولأن كوادره كانت فى أغلبيتها من الطبقات الوسطى الميسورة أو البورجوازية الجديدة ، فإن المسألة الاجتماعية لم تكن شغلها الأساسى ، أو بتعبير أدق لم تكن العدالة الاجتماعية بمعناها التوزيعى فى مقدمة هموم هذه القيادات .

فقد كانت الحريات الدينية والمساواة أمام القانون ، والمشاركة

السياسية من خلال التمثيل النيابى ، والفصل بين السلطات ، كان صلب إهتمام هذه التيارات الليبرالية وتجسيماتها الحزبية . وكانت تلك الرؤية هى نفسها نظرة أحمد لطفى السيد للأمور ، فهو يعتبر تدخل الحكومة فى مشاكل الاقتصاد والمجُتمع شيئاً مرفوضاً لا ينتج عنه سوى السوء ، فيقول صراحة : « . . . إن الحس قد أثبت بالأمثلة اليومية ، أن الحكومة فى كل أمة ما وليت عملاً خارجاً عن دائرة الولايات الثلاث التى ذكرناها – وهى : البوليس والقضاء والدفاع عن الوطن – إلا اساءت منه تصرفاً ، وفشلت بنتيجته» .

ثم يهاجم الاشتراكية صراحة كما لو كانت ضد الحرية ، فيقول : « . . . اتركونا من لآلئ المذاهب الاشتراكية ، فنحن إلى الحرية أحوج منا إلى أى شئ آخر . . . إن كل ما نحن فيه من سوء الحال ، أخلاقية كانت أو اقتصادية أو سياسية ، إنما سببه الأصيل ، نقص الحرية فى نفوسنا نقصاً فاحشاً ، جرّه علينا الاستبعاد القديم أو الاشتراكية المعكوسة» .

ويأتى دفاعه عن حق الملكية الفردية دفاعاً شرساً ، كحق أساس فى المذهب الليبرالى – مذهب الحزبيين – فيقول : « . . . ليس للشارع – المُشرّع – أن يسلب فرداً أو طائفة حق الملكية ، كل إمرئ له حق فى أن يملك ما استطاع أن يملكه من العروض والنقود والأموال الثابتة والحقوق . ذلك حق أصلى ليس للشارع أن يقربه ، وليس له أن يحد التصرف فيه مع الأهلية ، إلا فى منفعة عامة ، وفى حدود الضرورة وتفادى الأضرار ، فتقديس حق الملكية ، وإجتناب مساسه من الشارع

ركن مهم من أركان الاجتماع» .

ملامح التغريب عند الليبرالية العربية

لم ينفرد قاسم أمين فى دفع فكر محمد عبده فى إتجاه التغريب ، بل كانت هناك فئة ممن احتفظوا بالولاء الفكرى لمعلمهم ، غير أنهم أخذوا يعدون العدة لمجتمع علمانى يبقى فيه الاسلام محترماً ، لكنه لا يكون الموجه للقانون والسياسة ، وقد عرفوا فى السنوات الأولى من القرن العشرين بـ«حزب الإمام» القائم على مبادئ سياسية مستمدة من تعاليم الإمام محمد عبده . وكان على رأس هذه المجموعة أحمد لطفى السيد ، ومنصور فهمى واسماعيل مظهر . أما القضايا التى روج لها هؤلاء المفكرون ، فيمكن ردها إلى ثلاثة مفاهيم أو مواقف رئيسية :

أولها : التغريب بالمعنى الخاص الضيق لهذه الكلمة ، أى نبذ الشرق والعرب والاسلام واللحاق مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها وبكل سيئاتها ، وقد ارتبط لديهم مفهوم التغريب بمفهوم «القومية المصرية أو الفرعونية» الضيق المعادى صراحة لكل إنتماء عربى وشرقى تاريخى أو دينى أو أدبى .

ولم يكن العداء للعربية «الفصحى» ومعركة «القديم والحديث» إلا وجهاً لظاهرة التغريب بهذا المعنى .

وكان لطفى السيد ، كغيره من المفكرين المصريين ، لا يحدد الأمة على أساس اللغة أو الدين ، بل على أساس الأرض ، وهو لم يفكر بأمة

اسلامية أو عربية ، بل بأمة مصرية ؛ أمة القاطنين أرض مصر . اذ وعى ، كالطهطاوى ، استمرار التاريخ المصرى ، فلمصر فى نظره ماضيان : الماضى الفرعونى والماضى العربى . ومن المهم أن يدرس المصريون الماضى الفرعونى ، لا للاعتزاز به فحسب ، بل لأنه أيضاً يلقنهم «قوانين النمو والتقدم» .

وهنا نجد صدى لفكرة الطهطاوى القائلة بأن مصر القديمة كانت حائزة كمصر الحديثة ، على سر التقدم الدينوى . لذلك لم يذكر - لطفى السيد - العرب إلا نادراً ، بالرغم من عطفه عليهم واحترامه لهم واشتراكه بعض الشئ مع محمد عبده فى الاعتقاد أن الاسلام والمجتمع الاسلامى لا يوجدان على نقاوتهما إلا فى الجزيرة العربية ، ولم يكن يعتبر المصريين جزءا من الأمة العربية .

ثانيها : الليبرالية ، بحيث تُحرر العقول من كل سلطة عقلية سابقة ، وينظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والانسان نظرة عقلية منفردة مدعومة بالفكر الوضعى الخالص ، حريصة على الحفاظ على الملكية الفردية ، والمشاركة فى التمثيل السياسى عن طريق مجالس النواب ، دون التطلع إلى مواجهة حاسمة مع القوة السياسية المهيمنة على السلطة حتى لو كانت سلطة الاحتلال .

لقد انتقد لطفى السيد الحكم البريطانى لا لأنه أجنبى ، بل لأنه مُطلق . فالمنافع التى جلبها ذلك الحكم لمصر لم تكن موضوع شك - على حد تعبير لطفى السيد - لكنه رأى أن اصلاح الشؤون المالية وتحسين

الأوضاع الاقتصادية لا يحل القضية السياسية الحقيقية ، وهى غياب العلاقة الروحية بين الحكام والمحكومين» . . . فقد كان حكم كرومر أوتوقراطياً ، قائماً آخر الأمر ، لا على الاختيار الحر ، بل على الاسلحة البريطانية» .

ثالثها : العلمانية ، وقد تبلورت فى الدعوة الصريحة إلى تأسيس الدستور على «القانون الوضعى» ، وتأسيس «الدولة» على قواعد «عصرية غربية» ليس للدين الاسلامى الدور الاساس فيها ، أو بتعبير مشهور «فصل الدين عن الدولة» . . وفى هذا يقول لطفى السيد : « . . . لست ممن يتشبثون بوجوب تعليم دين بعينه أو قاعدة أخلاقية معينة . ولكن أقول بأن التعليم العام يجب أن يكون له مبدأ من المبادئ يتمشى عليه المتعلم من صغره إلى كبره . وهذا المبدأ هو الخير والشر وما يتفرع عنه من الفروع الاخلاقية . لا شك فى أن نظريات الخير والشر كثيرة التباين . ولكن الواجب على كل أمة أن تعلم بنيها نظريتها هى فى هذا الشأن . فعندنا (فى مصر) أن مبدأ الخير والشر راجع إلى أصل الاعتقاد بأصول الدين ، فعليه يجب أن يكون الدين من هذه الوجهة الاخلاقية هو قاعدة التعليم العام» .

وهكذا نرى أن لطفى السيد تخلى عن أول مبدأ من مبادئ محمد عبده واستعاض عنه بمبادئ جديدة ، كما أخذ يطرح اسئلة جديدة لا تدور حول الشروط التى تؤدى إلى إزدهار المجتمع الاسلامى وانحلاله ، بقدر ما تدور حول الشروط التى تؤدى إلى إزدهار أى مجتمع أو إنحلاله ، وكذلك لم تكن

المفاهيم التى أجاب بها على هذه الاسئلة مفاهيم الفكر الاسلامى ، بل مفاهيم الفكر الأوروبى حول التقدم والمجتمع الأفضل .

«الخاتمـــــــة»

يظل المثلث الرئيسى لليبرالية العربية فى طورها الأول ، ووفق رؤية لطفى السيد ، هو إهمالها لقضية العدالة الاجتماعية ، ومعاداتها الضمنية والصريحة لأى تغييرات جذرية تتعلق بإعادة توزيع الثروة ، أو تدخل الدولة فى الاقتصاد وأخذ زمام المبادرة فى مشاريع تنموية كبرى ، فضلاً عن فهم مغلوط لمسألة الأمة العربية ، وعدم ادراك العلاقة العضوية بيد كل قطر عربى وبقية أجزاء الوطن العربى . لقد حملت الليبرالية العربية أغلب أمراض الليبرالية الغربية ، خاصة بعد أن ظهرت عيوبها فى التطبيق فى بداية القرن العشرين ، هذا فضلاً عن أن الليبراليين العرب لم يعوا العلاقة العضوية بين الليبرالية الغربية وحركة الاستعمار الغربى بكل أشكاله ، كما أفرزتها الصراعات الاجتماعية فى أوروبا فى مطلع القرن الحالى . .

«١٧»

نجيب عازورى . . . اليقظة العربية

«١٧»

نجيب عازورى . . . اليقظة العربية

لم تظهر القومية العربية كحركة لها أهميتها وأهدافها السياسية ، إلا فى أواخر القرن التاسع عشر . فحتى ذلك التاريخ ، كانت مصالح العرب داخل الدولة العثمانية ونشاطاتهم السياسية موزعة بين الحركات العامة المتصارعة داخل الامبراطورية العثمانية بشكل سافر أولاً ثم بشكل خفى طيلة عهد السلطان عبد الحميد . فمن جانب ، وقف السلطان يؤيده من كانت مصلحتهم تقضى بالإبقاء على النظام القائم ، ومن كانوا يعتقدون أنه لا يمكن المحافظة على وحدة الامبراطورية إلا بقوة السلطان وسيطرة العنصر الاسلامى ، وأنه لايصون ما تبقى من وحدة الاسلام واستقلاله إلا بقاء الامبراطورية .

وهكذا كان بين مستشارى السلطان ومؤيديه الأقربين عرب أمثال أبو الهدى الصيادى – الخصم اللدود للكواكبى – المنفذ لسياسته الدينية ، وعزت باشا كاتم أسراره ومدبر أموره السياسية .

لكن كان هنالك من يعتقد أنه لا يمكن المحافظة على الدولة العثمانية إلا بتحويلها إلى ملكية دستورية ، يتمتع فيها بحقوق متساوية المسلمون وغير المسلمين والاتراك وغير الاتراك .

وقد ظهرت هذه الفكرة أولاً لدى «الشباب العثمانيين» فى باريس ولندن ، ولدى رجال الدولة المصلحين الذين قاموا بانقلاب ١٨٧٥ بقيادة

مدحت باشا ، واضعين بذلك موضع التنفيذ أول تجربة دستورية . لكن بعد إخفاق هذه التجربة وعودة السلطان إلى الحكم الفردى المستبد ، إنهارت المقاومة المنظمة وأخذ الاستياء يعم فى الخفاء .

فى هذا المناخ تردد معظم الكتاب المسيحيين فى دفع التفكير المناهض للسلطان إلى حركة سياسية ، وفى التحدث عن «أمة عربية» . إذ أنهم تخوفوا من أن تنتهى القومية العربية إلى شكل جديد من أشكال التسلط الاسلامى . ولم يكن بإمكانهم إزالة هذا التخوف إلا بإحدى طريقتين : الأولى أن يوافقوا الاكثرية المسلمة ، شأن الأقليات أحياناً . والثانية أن يصبّوا فى قالب مفهومهم للعروبة ، محتوى يحمل سمات وملامح خصوصية «لبنانية أو سورية» . فيحلموا بأمة عربية تكون منفصلة عن أساسها الدينى ، وتضم – بدون أى وجه من وجوه التفرقة – المسلمين والمسيحيين ، وتتمتع بحماية كاملة من قبل أوروبا الليبرالية .

نجيب عازورى . . . سيرة ذاتية

لقد اختار الطريقة الثانية نجيب عازورى (١٨٧٠ – ١٩١٦) الكاثوليكى السورى ، والمربى تربية فرنسية كمعظم رفاقه . وقد ولد فى عازور ، وهى قرية فى جنوب لبنان . ويدعى والده جرجس حنا عازورى . وكان شقيقه يوسف العازورى قسيساً درس فى كلية عينطورة الكاثوليكية ، التى كانت تدار آنئذ من العازاريين الفرنسيين .

تزوج عازورى من شقيقة بشارة حبيب ، مترجم والى بيت المقدس ،

ويذكر أحمد بوملحم في تقديمه لكتاب «يقظة الأمة العربية» أن نجيب عازوري كانت له ابنة تدعى كورنيليا تزوجت فيما بعد من أحد وجهاء غزة ، وابن يدعى أنطوان عمل بعدئذ مفتشاً لبعثة أمريكية علمية في بنغازي . وقد تخرج عازوري من المدرسة الملكية في اسطنبول ، وحاز في العشرين من عمره على دبلوم مدرسة الدراسات العليا في باريس ، وبمساعدة عضوين من أعضاء البرلمان العثماني عيّن مساعداً لوالي بيت المقدس ، كاظم بك ، وبذلك أصبح موظفاً عثمانياً سنة ١٨٩٨ .

ويذكر عازوري في سيرته الذاتية «أنه ترك فلسطين إلى مصر في ١٩٠٤ بعد أن قدم تقريراً إلى السلطان عبد الحميد عن سوء الحكم الفاضح والفساد تحت إدارة كاظم بك» . وبدأ في مصر حملة عنيفة ضد الوالي في جريدة قاهرية تسمى الإخلاص أسسها إبراهيم عبد المسيح في ١٨٩٥ ، لقد دفع هذا العداء للوالي التركي ، أن يرسل وكيلاً سرياً إلى القاهرة لاغتياله ، وهي محاولة أحبطتها الشرطة السرية الإنجليزية / المصرية .

وبعدئذ حكم عليه بالإعدام من قبل السلطات العثمانية لكن الإدارة الإنجليزية / المصرية رفضت تسليمه للباب العالي . وبعد ما لا يزيد على شهور قلائل ترك عازوري القاهرة لأسباب مجهولة إلى باريس حيث وصلها في نهاية ١٩٠٤ .

وفي عام ١٩٠٥ نشر كتابه «يقظة الأمة العربية» في باريس ، وأنشأ – وفق روايته – «الحزب القومي العربي» الذى يتحدث باسم «عصبة الوطن

العربى» ، ثم أصدر نشرة شهرية «الاستقلال العربى» بين نيسان / ابريل ١٩٠٧ وأيلول / سبتمبر ١٩٠٨ وصدر منها ١٨ عدداً . وبعد إعلان دستور ١٩٠٨ بعد عودة جماعة تركيا الفتاة إلى السلطة ، عاد إلى يافا ورشح نفسه لمجلس المبعوثان – الانتخابات البرلمانية – ولكنه فشل .

وفى مصر ، حيث أسس عازورى محفلاً ماسونياً ، عارض الأفكار السياسية لمصطفى كامل ، وساند بقوة «حزب الأحرار المصرى» الذى أسسه محمد واجد بك ، الذى كان شعاره السياسى : «الأمن فى مصر بالاتفاق مع سلطة الاحتلال» . وكانت أفكار عازورى تتناقلها الجرائد والمجلات الفرنسية مثل : «مجلة المجلات» ، و«صدى باريس» و«الوطن» . وكان فى مصر لوقت ما «وزير خارجية» حزب مصر الفتاة . ومات فى القاهرة سنة ١٩١٦ .

ويعتبر كتاب عازورى «يقظة الأمة العربية» – وهو الكتاب الوحيد له – أهم مفتاح لشخصيته وطريقة تفكيره ، ولم يترجم الكتاب إلى العربية إلا حديثاً ، ويذكر عازورى فى كتابه ثلاثة كتب أخرى كان ينوى كتابتها لكنها لم تر النور قط . لكن عناوينها تلقى ما يكفى من الضوء على نوع الكتب التى أراد أن يكتبها :

– الوطن العربى . دراسة متعمقة للحالة الراهنة ومستقبل البلاد العربية الأسيوية .

– الدولة الأجنبية ومسألة أماكن العبادة فى الأرض المقدسة . خلاصة تاريخية واستعراض للوضع الراهن .

– الخطر اليهودى العالمى . كشوفات ودراسات سياسية .

وهى عناوين تنبئ عن النقاط الرئيسية لفكر عازورى السياسى .

الإطار الأوروبى للنهضة العربية

تجد فى كتاب عازورى المنشور باللغة الفرنسية فى ١٩٠٥ بعنوان «يقظة الأمة العربية» ، تعبيراً كاملاً عن آرائه ، فهو يقول : إن هناك أمة عربية واحدة تضم مسيحيين ومسلمين على السواء ، وبأن المشاكل الدينية التى تنشأ بين أبناء أديان مختلفة إنما هى بالحقيقة مشاكل سياسية تثيرها قوى خارجية لمصلحتها الخاصة ، وبأن المسيحيين لا يقلون عروبة عن المسلمين ، وبأن من الضرورى أن تقوم كنيسة مسيحية عربية صرف ، أى كنيسة كاثوليكية عربية ، تحل محل الطوائف المتعددة الحالية التى تمارس العبادة والتفكير باللغة العربية . وهو يدافع عن المسيحيين الأرثوذكس الناطقين بالضاد ضد الزعامة الاكليريكية اليونانية : وقد تناول عازورى فى كتاباته ثلاث قضايا هامة هى :

أولاً : وحدة العنصر العربى : ركز عازورى الهجوم على الحكم التركى ووصفه بأنه ظالم ، وأن العرب لم يجنوا منه إلا الضرر وأنه أخر تقدم البلاد العربية ، وأن عبد الحميد أكثر السلاطين سوءاً فى استبداده وجهاز جاسوسيته . وهو يكرر الاشارة إلى كرة العرب «وغيرهم» للترك ، ويبين أن العربى لم يتحمل الاستعباد مطلقاً وليس له مثيل بين الأمم فى تنعمه بالحرية ، وأنه يعتز بأصالته ويفخر بدمه ، ويقول عازورى : أن

العرب يرددون على مسامع الترك أن « . . النبى عربى والقرآن عربى ولغة السماء عربية» .

ولهذا السبب حملت صفحة الغلاف من كتاب عازورى شعار : «بلاد العرب للعرب ، كردستان للاكراد ، أرمينيا للأرمن ، بلاد الترك للترك ، البانيا للالبانيين وجزر الأرخبيل لليونان ، ومقدونيا مقسمة بين اليونانيين والصرب والبلغار» . حســـب رأى عازورى «سيؤلف العرب ، أى الأمة العربية ، امبراطورية عربية تمتد من دجلة والفرات إلى برزخ السويس ومن المتوسط إلى بحر عُمان .

بعبارة أخرى ستضم الامبراطورية العربية بلاد ما بين النهرين وسورية وفلسطين وشبه الجزيرة العربية . وستحترم هذه الامبراطورية العربية المستقبلة الحكم الذاتى للبنان واستقلال امارات اليمن ونجد والعراق جميعها . ويجرى التنازل عن أى مطالب اقليمية للامبراطورية العربية إلى الغرب من قنال السويس» .

وهو يرى أن حدود الأمة العربية تشمل جميع البلدان الناطقة بالعربية فى آسيا ، دون بلدان مصر وشمالى أفريقيا التى كانت واقعة خارج نطاق إهتمامه كقومى عربى .

وقد أوقعه هذا الفهم القاصر فى فهم أبعاد المسألة القومية ، إلى أن « . . مصر فى نظره لم تكن عربية بكل معنى الكلمة ، كما أن الوطنية التى نادى بها مصطفى كامل كانت وطنية كاذبة ، موالية للحركة الاسلامية والحركة العثمانية» – على نحو ما لاحظ البرت حورانى – ووصل الأمر

بعازورى إلى القول بأن «المصريين غير جديرين بعد بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم وعليهم أن يكونوا شاكرين على تمتعهم بإدارة بريطانية صالحة» ! !

ثانياً : أسس النهضة فى الدولة العربية الحديثة : يكتفى عازورى برسم الخطوط الكبرى للدولة العربية المستقلة ، فهى يجب أن تكون سلطنة (أو أمبراطورية) يرأسها سلطان مسلم وعربى ، على أن يحترم استقلال لبنان ونجد واليمن . ويحكم البلاد حكماً ملكياً دستورياً . ولقد أراد التأكيد على حرية المذاهب كافة ، ومساواة المواطنين أمام القانون بالدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ، ولذلك فهو يدعو لخلافة عربية ، ويعجب من إدعاء السلطان عبد الحميد الخلافة وهو لايفهم العربية ، ويرى أن يكون الخليفة من الاشراف (آل الرسول) – صلى الله عليه وسلم ويكون فى الوقت نفسه حاكماً على الحجاز – الذى يعطيه وضعاً خاصاً فى الدولة العربية – وله سلطة روحية على جميع المسلمين . وهو بهذا يجد الحل لمشكلة كبيرة عنده هى فصل السلطة المدنية عن الروحية ؛ لأنه يرى أحد الأسباب الرئيسية لسقوط الامبراطورية العربية هو تركيز السلطتين المدنية والروحية فى يد واحدة .

وهكذا تصبح الخلافة لعربى تقتصر سلطته المدنية على الحجاز وتشمل سلطته الروحية المسلمين كافة .

ويؤكد عازورى أكثر من مرة أن الخليفة لن تكون له سلطة دنيوية خارج ولاية أو اقليم الحجاز : « . . . إن الوطن العربى سيقدم كذلك الخلافة

الدينية العامة على الاسلام كافة ، إلى ذلك الشريف (سليل النبى) الذى سيحتضن قضيتها بإخلاص ويكرس نفسه لهذا العمل . وسيحظى الخليفة الدينى ، باعتباره دولة سياسية تامة الاستقلال ، بولاية الحجاز الفعلية بأسرها ، من ضمنها مدينة «المدينة» واقليمها حتى العقبة . انه سيتمتع بمظاهر التكريم التى يتمتع بها الملك ، كما سيتمتع بسلطة أدبية حقيقية على جميع المسلمين فى العالم» لكن من يكون السلطان للدولة العربية المقترحة ؟ إنه لا يجيب بوضوح على هذا السؤال . غير أنه يمكن الاستنتاج من كتابه ، أنه كان يفكر فى أحد أعضاء الأسرة المصرية الحاكمة كسلطان للدولة العربية ليس له أى صلاحيات دينية ، نظراً لوجود من يتولى هذه السلطة .

وكان من رأى عازورى لبناء هذه الدولة ، أن تستقل الأمة العربية عن الأتراك . فالاتراك فى نظره هم الذين سببوا خراب العرب وتخلفهم ، ولولاهم كان العرب فى عداد أكثر الأمم تمدناً فى العالم . لذلك فليس من سبيل إلى الخلاص إلا بالاستقلال« . . . فعلى العرب والأكراد والأرمن أن ينفصلوا عن الامبراطورية حتى تتقوض وتنهار . لكن كيف السبيل إلى ذلك ؟ »

يجيب عازورى : «بالعمل أولاً من الداخل ، نظراً لضعف جهاز الدولة ، ومن الخارج أيضاً بواسطة الدول الأوروبية» .

وهنا يتطرق عازورى لمناقشة مسأله النهضة للدول العربية ، ويضع شرطاً خطيراً لاستكمالها . فهو لم ير أى مستقبل للأمة العربية إلا على يد

الدول الأوروبية ، «والدولة الأوروبية التى لها أسمى حق تاريخى ، الأمة التى يقدسها الجميع فى الشرق الأدنى ، هى فرنسا» .

واحتفظ عازورى بكلمات ثناء لجميع الأمم ذات المصالح فى المنطقة باستثناء روسيا . ويؤكد عازورى لقرائه – سكان أوروبا – أن « . . العرب الآسيويين ، هم أسلس الناس قياداً فى العالم ، وأنهم كذلك أسهل من يُحكم من الشعوب» وفى البيان الذى يتصدر الكتاب يوضح عازورى أن استقلال العرب ، الذى يجب أن يؤخذ على أنه استقلال ضمن إطار أوروبى ، انما هو مفيد جداً لرأس المال الأوروبى . فيقول : « . . . ما من رجل مستقيم ومخلص بوسعه أن يعادى هذه الحركة الخيِّرة التى ستفتح سوقاً واسعة للتجارة الدولية وتضمن منافع عديدة وتؤمن استثمارات لرأس المال الأوروبى» .

ثالثاً : التحذير من الخطر الصهيونى فى فلسطين : كان عازورى – ربما نتيجة عمله فى القدس – من أوائل من حذر من المطامع الصهيونية فى فلسطين ، فقد انتبه بوعى إلى التصادم الحتمى بين اليقظة العربية والحركة الصهيونية ، وكلمات عازورى التالية تحمل طابع تنبئى غريب ، تقول : « . . . ثمة ظاهرتان مهمتان هما من طبيعة واحدة لكنهما مع هذا متعارضة احداهما مع الأخرى ، واللتان لم تلفتا بعد إنتباه أحد ، وهما تفصحان عن نفسيهما فى الوقت الحاضر فى تركيا الأسيوية : ألا وهما يقظة الأمة العربية والجهد المستتر لليهود لإعادة تأسيس مملكة دولة اسرائيل القديمة على نطاق معظّم جداً . هاتان

الحركتان كتب عليهما أن تقابل إحداهما الأخرى باستمرار ، حتى تنتصر واحدة منهما ، وعلى النتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين ، الممثلين لمبدأين متعارضين ، سيعتمد مصير العالم بأسره» .

بهذه النقاط الثلاثة تكون الموضوعات الرئيسية فى فكر عازورى قد ذكرت ؛ لابد من قيام أمة عربية تقوم على عنصر عربي واحد يجمع بين كل الأديان بغير تمييز ، النهضة العربية المأمولة لا تتم إلا بإدراك مصالح الدول الأوروبية فى الشرق ، ولا تقوم إلا على أسس الثقافة الليبرالية وخاصة الفرنسية ، ثم المشكلة الانسانية والأخلاقية التى تمثلها حالات التسلل الصهيونى إلى الأرض العربية فى فلسطين ، والآفاق الخطرة التى تحملها المواجهة العربية الصهيونية على سلام العالم .

«نقد . . . وتقييم»

يمكن تفسير المنحى الفكرى الذى التزم به عازورى بعاملين : فخلال إقامته فى باريس اتضح أن عازورى كان يتعاون مع شخص يدعى يوجين يونغ – وهو موظف سابق فى ادارة المستعمرات الفرنسية – وكان يدرك الفوائد العظيمة التى ستجنيها فرنسا من خلال الحركة القومية المناهضة للسلطان العثمانى . وفضلاً عن ذلك ، فثمة حقيقة أخرى ذات مضمون سياسى أبعد ، وهى أنه كون عازورى مسيحياً مارونياً قد يكون له بعض الأثر فى جعله أكثر تقبلاً للغرب بشكل عام وللأفكار الغربية بشكل خاص وأكثر عداء تجاه الاتراك ، الذى لم يكن يجمعهم به جامع ، وأقل قلقاً على

مصير الأمبراطورية العثمانية التى كانت الرمز الأخير للوحدة الاسلامية فى مطلع القرن الحالى .

ومع ذلك فقد كان عازورى من جوانب عديدة جزءاً من حركة فكرية مسيحية ساهمت بشكل فعال فى إحياء الفكر العربى وظهور القومية العربية . وقد كان للعوامل الدينية – (العداء للعثمانيين والصلات الثقافية مع الغرب ومذبحة ١٨٦٠ الطائفية فى الشام) أهمية مباشرة . ولكن من المؤكد أن ثمة دوافع اقتصادية كانت تؤدى دورها الفعال فى صياغة هذا الفكر ، فإن إزدياد الثروة والتجارة الواسعة مع الغروب مكنت وشجعت بدورها المسيحيين العرب على ممارسة دورهم المتميز . ويبرهن ارنولد توينبى على صحة ذلك الاستنتاج بقوله : « . . ان تلقى الاقلية المسيحية الناطقة بالعربية للحضارة الغربية كان تلقائياً . فقد كان المسيحيون الموارنة والملكيون مرتبطين بالغرب عن طريق الدين ، وكان جميع المسيحيين السوريين مرتبطين بالعرب عن طريق التجارة ، وكان ميدان النشاط الاقتصادى لبيروت هو البحر المتوسط ، على خلاف دمشق التى كان ميدان نشاطها هو الجزيرة العربية» . كما يشير مورانى إلى « . . . إن الارثوذكس والطوائف المسيحية الأخرى كانت فى الواقع تزداد ثراء وثقافة ونفوذاً خلال القرن الثامن عشر . وأن الحماية الأجنبية لم تعطهم مزايا اقتصادية فقط ، بل كذلك مزايا تجارية ومالية ، باعتبارهم وسطاء للتجارة مع أوروبا » .

ان هذه العوامل مجتمعة جعلت النظرة الفكرية المسيحية أكثر جرأة فى

تحدى العقائد والمعتقدات التقليدية الراسخة فى حياة العرب ، وفى الاستجابة للتيارات الجديدة فى الغرب ، ولا سيما فيما يتعلق بالقومية كبديل عن الدين - على النحو الذى طرح ضمن أفكار عصر النهضة - وتبنى نظرة علمانية تدعو لفصل الدين عن الدولة واتخاذ مواقف سياسية متعاطفة مع الغرب .

ولذلك فإن هذه العوامل - الدينية والاقتصادية - ونتاجها الفكرى وبنيتها الثقافية ذات الطابع العلمانى - لم تكن تحظى بمشاركة الأغلبية المسلمة ، وبذلك حرمت الحركة المسيحية فى الكثير من أفكارها من الاستجابة الشعبية التى كانت تسعى إليها .

المراجـــــع

- أحمد عزت عبد الكريم : تاريـخ التعليم فــى عصر محمد على : القاهرة : ١٩٣٨ .
- فرح أنطــون : ابن رشد وفلسفته : القاهرة : ١٩٠٣ .
- صلاح عيسى : الثورة العرابية : بيروت ١٩٧٢ .
- البرت حورانى : الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩ : بيروت الطبعة الرابعة : ١٩٨٦ .
- محمــد عبده : الاسلام والنصرانية : القاهرة : ١٩٤٧ .
- جمال الدين الأفغانى : الرد على الدهريين : القاهرة : ١٩٠٢ .
- رفعت السعيد : الاسـاس الاجـتـمـاعـى للـثـورة العـرابيـــة : القاهرة ١٩٧٧ .
- قاســم أمـــين : المرأة الجديدة : القاهرة : ١٩٠١ .
  : تحرير المرأة : القاهرة : ١٨٩٩ .
- أحمــد أمـــين : زعـمـاء الاصـــلاح فـــى العـصـر الحـديث : القاهرة : ١٩٤٨ .
- محمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده : القاهرة : طبعة ثالثة : ١٩٤٧ .
- شبلــى شــميل : فلسفة النشوء والارتقاء : القاهرة : ١٩١٠ .
- رفـاعة رافع الطهطاوى : مناهج الالباب المصرية فى مبـاهج

الاداب العصرية : القاهرة : ١٩١٢ .

- : تخليص الأبريز في تلخيص باريز : القاهرة : ١٩٠٥

- **جاك تاجر** : حركة الترجمة في مصر : القاهرة : ١٩٤٥ .

- **عبد الرحمن الكواكبي** : طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد : بيروت

: أم القرى : بيروت :

- **لوتسكي** : تاريخ الأقطار العربية الحديثة .

- **ناجي نجيب** : رحلة علم الدين للشيخ علي مبارك : بيروت : ١٩٨٣ .

- : الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق : بيروت : ١٩٨٣ .

- **مجموعة** : حصار الفكر العربي : في القومية العربية بيروت : ١٩٨٠ .

- : حصاد الفكر العربي : في قضية الحرية : بيروت : ١٩٨٠ .

- : حصاد الفكر العربي : في اللغة العربية : بيروت : ١٩٨٠ .

- : حصاد الفكر العربي : في قضايا المرأة : بيروت : ١٩٨٠ .

- : حصاد الفكر العربي : فـــى النقـد الأدبى : بيروت : ١٩٨٠ .
- علـى المحافظـة : الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩١٤ : بيروت : ١٩٨٣ .
- روجر أوين ، مروان بحيرى ، وآخرين : الحياة الفكرية فى المشرق العربى : بيروت : ١٩٨٣ .
- محمد عابد الجابرى : الخطاب العربى المعاصر : دراسة تحليلية نقدية : بيروت : الطبعة الثانية ١٩٨٥ .
- محمود الخفيف : أحمد عرابى : الزعيم المفترى عليه : بيروت : الطبعة الرابعة : ١٩٨٢ .
- طـارق البشرى : المسلمون والاقباط فى إطار الجماعة الوطنية : بيروت : ١٩٨٢ .
- محمد أحمد خلف الله : عبد الله النديم ومذكراته السياسية : القاهرة : ١٩٥٦ .
- ابراهيم عبده : تطور الصحافة المصرية وأثرها فى النهضتين الفكرية والاجتماعية : القاهرة : ١٩٥٥ .
- أحمد عرابـى : مذكرات أحمد عرابى : كشف الستار عن سر الأسرار فى النهضة المصرية المعروفة بالثورة العرابية : القاهرة : بدون تاريخ .
- لـويس عـوض : المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث :

القاهرة ١٩٦٣ .

- لويس عوض : تاريخ الفكر المصرى الحديث : من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ : القاهرة ١٩٨٥ .

- خصمت سيف الدولة : هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً ؟ : بيروت : ١٩٧٨ .

- السيد يسين ، محمد عابد الجابرى : الثرات وتحديات العصر فى الوطن العربى : بيروت ١٩٨٥ .

- سعدون حمادى ، عفيف البونى : دراسات فى القومية العربية والوحدة : بيروت ١٩٨٤ .

- عبد العزيز الدورى : التكوين التاريخى للأمة العربية : دراسة فى الهوية والوعى : بيروت : ١٩٨٤ .

- جلال أمين : المشرق العربى والغرب : بيروت ١٩٨٣ .

- رفعت السعيد : المؤلفات الكاملة : القاهرة : ١٩٧٧ .

- محمد عمارة : رفاعة الطهطاوى : :

: على مبارك : :

: عبد الرحمن الكواكبى : :

- سعد الدين ابراهيم : تحرير : مصر فى ربع قرن ١٩٥٢ – ١٩٧٧ : بيروت : ١٩٨١ .

- فهمى جرعان : أسس التقدم عند مفكرى الاسلام فى العالم العربى الحديث : بيروت ١٩٨١ .

- أنور عبد الملك : نهضة مصر : القاهرة ١٩٨٣ .
- تيودور روشتين : تاريخ المسألة المصرية ١٨٧٥/١٩١٠ : بيروت ١٩٨١ .
- سليمان موسى : الحركة العربية : المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة ١٩٠٨/ ١٩٢٤ : بيروت ١٩٨٦ .
- طاهر عبد الحكيم : الشخصية الوطنية المصرية : قراءة جديدة لتاريخ مصر : القاهرة : ١٩٨٦ .
- ز . ك . ليفين : الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث : في لبنان وسوريا ومصر : بيروت : ١٩٧٨ .
- أحمد بهاء الدين : شرعية السلطة في العالم العربي : القاهرة : بيروت ١٩٨٤ .
- هشام شرابي : المثقفون العرب والغرب : عصر النهضة : ١٨٧٥ / ١٩١٤ : بيروت ١٩٧٨ .
- عادل حمودة : ثورة يوليو والمثقفون : القاهرة ١٩٨٥ .
- حسين مروة ، محمود أمين العالم : دراسات في الاسلام : بيروت : ١٩٨٥ .

ثانياً : - مراجع أجنبية : -

- Adams, C.C : Islam and Modernism In Egypt London 1933.

- ALexander, J.M. : The Truth about Egypt London1911.

- Vrouchley : The modern History of Egypt London 1969.

كتب صدرت للمؤلف

١ - **الثورة الفلسطينية** : التاريخ ، الواقع ، المستقبل . دار الثقافة الجديدة . القاهرة ١٩٧٧ .

٢ - **نظرية الأمن الاسرائيلى** : دار الثقافة الجديدة . القاهرة ١٩٧٨ ، دار ابن زيدون ودار الوسام . بيروت ١٩٨٦ .

٣ - **مصر والمسألة القومية** : بحث فى عروبة مصر . دار المستقبل العربى . القاهرة ١٩٨٣ .

٤ - **بعض قضايا الاستراتيجية العربية** : دار الوطن العربى . بيروت ١٩٨٣ .

٥ - **قاموس الناصرية** : دار المستقبل العربى . القاهرة ١٩٨٥ .

٦ - **تجديد الفكر المقاوم** : نحو نظرية للأمن العربى . دار الفكر . دار الوسام : ١٩٨٨ .

٧ - **الأيديولوجيـة والأمن** : دراسة تطبيقية فى الاستراتيجية الاسرائيلية . دار الوطن العربى : بيروت : ١٩٨٨ .

٨ - **مصر والمسألة الديمقراطية** : دار الوسام ، دار ابن زيدون : بيروت ١٩٨٧ .

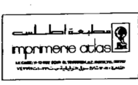
٩ - **الفكر العربى** : مـن النهـضـة إلـى الـثـورة : دار الوطـن العربى : ١٩٨٨ .

الفهـــرس

■ دار سـعاد الصباح

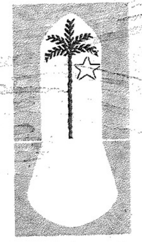
للنشر والتوزيع

هي مؤسسة ثقافية عربية ، مسـجلة بـدولة الكـويت وجمهـورية مـصر العـربيـة وتهـدف إلى نشـر مـا هـو جـدير بالنشـر مـن روائـع التراث العـربي والثقـافة العربية المعاصرة والتجارب الابداعية للشبـاب العـربي من المحيط إلى الخليج وكذا ترجمة ونشر روائع الثقافات الأخـرى حتى تكـون في متناول أبناء الأمة فهذه الدار هي حلقة وصل بين التراث والمعاصرةوبين كبار المبدعين وشبابهم وهى نافذة للعرب على العالم ونافذة للعالم على الأمة العربية وتلتزم الدار فيما تنشره بمعايير تضعها هيئة مستقـلة مـن كبـار المفكرين العرب في مجالات الابداع المختلفة .


مطبعة اطلس
imprimerie atlas

في مواجهة حملات التجهيل وموجات الظلام ، يأتى هذا الكتاب ليضىء شمعة ويحمل سيفاً ، فهو دعوة مخلصة لاستنهاض همم الأجيال الجديدة من شباب الأمة ليكتشفوا أنهم أحفاد قادة عظام أسهموا منذ مطلع القرن الماضى فى صياغة فكر النهضة العربية . . .

والكاتب بما قدمه من إسهامات لقادة الفكر العربى طوال مسيرة استمرت أكثر من قرن أراد أن يشارك بجهد صادق ضمن كتيبة التنوير العربى ، ليبرهن أن الأمة القادرة على إنجاب رفاعة الطهطاوى ، ومحمد عبده ، وأديب إسحق ، وخير الدين التونسى ، وعبد الله النديم ، قادرة على الإستمساك بدعوة الحق ، ورفع لواء الاستنارة ، والدخول بهمم الشهداء الأوائل فى معركة التنوير الراهنة .



دار سعاد الصباح